

Università
Ca' Foscari
Venezia
Facoltà di
Lettere e Filosofia

Corso di Laurea
in Filosofia

Ragione e relativismo nella filosofia di Peter Winch

relatore
prof. Luigi Perissinotto

correlatore
prof. Giorgio Brianese

laureando
Nicola Bonaldi
797110

a.a. 2008/2009

Indice

Ringraziamenti

Ringrazio il prof. Luigi Perissinotto per la fiducia e la disponibilità dimostrate in occasione della preparazione di questa tesi di laurea, nonché per avermi indirizzato verso Peter Winch;

ringrazio Mattia, Tommaso, Andrea, Marco, Filippo, Giulia e gli amici e le amiche della Baum per avermi assistito nel portare a termine il lavoro;

ringrazio inoltre il prof. Gianluca Ligi per l'iniziazione all'antropologia e le occasioni di discussione.

Vorrei che questa sia l'occasione di esprimere gratitudine ai miei genitori e ai miei fratelli per ciò che hanno reso possibile.

Ragione e relativismo nella filosofia di Peter Winch

«Now one of two things must take place. Either you must do something, or something must be done to you. Now what sort of business would you like to engage in? Would you like to re-engage in copying for some one?»

«No; I would prefer not to make any change.»

Herman Melville, *Bartleby: The Scrivener*

Introduzione
Tra filosofia ed antropologia

Quando Peter Winch, nel primo paragrafo introduttivo di *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, scrive

> (...) chiarire la natura della filosofia e chiarire la natura delle scienze sociali costituisce un'unica operazione, poiché ogni serio studio della società deve essere filosofico e ogni seria filosofia deve preoccuparsi della natura della società umana (Winch 1958, i, §1: 15)

egli enuncia il problema che sta alla base della sua riflessione più originale e che vuole essere al centro di questo lavoro: lo studio di forme di vita umana diverse da quella che ci è propria – studio quale si è proposta e si propone, eminentemente, la scienza antropologica – può prescindere da una riflessione radicale sui criteri mediante i quali quelle stesse forme di vita sono analizzate? E, di converso, la filosofia, che si occupa di concetti quali *ragione*, *intelletto*, *volontà* ecc. non deve forse fare i conti con esperienze e contesti umani diversi, anche profondamente, da quello in cui essa sorge come attività speculativa?

L'antropologia culturale, così come si è sviluppata nella seconda metà dell'Ottocento a partire dal concetto ormai classico di *cultura* (la cui definizione canonica è spesso identificata con quella contenuta in *Primitive Culture* di Edward B. Tylor[1]), ha cercato di rispondere a una domanda che caratterizza in modo fonda-

1 «La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società.» (Tylor 1871)

mentale l'incontro con «uomini diversi da noi»[2]: *perché?* Ovvero, *perché quegli uomini si comportano in quel modo? perché fanno così? che senso ha?*

Questo *perché* ha assunto di volta in volta connotazioni diverse, nel corso della vicenda delle scienze *demoetnoantropologiche* (come vengono definite abitualmente nel contesto accademico italiano odierno), che hanno attraversato ormai un secolo e mezzo e sono state fatte proprie dai contesti culturali più diversi, intrecciandosi con i processi di decolonizzazione e con le istanze emancipazioniste. L'antropologia classica dell'età vittoriana, il cosiddetto *evoluzionismo britannico*, ha preteso ricercare la risposta a tale interrogativo nella *spiegazione* dei comportamenti, bizzarri o comunque "diversi", presi in esame; spiegare significava, in un contesto scientifico dominato dal positivismo di fine XIX secolo, ricercare delle *cause* (esterne ed indipendenti dal fenomeno sociale osservato) che rendessero conto della presenza di abitudini, costumi, istituzioni devianti da una *normalità* che si trovava, di converso, nella moderna civiltà europea. La *devianza*, secondo una simile impostazione, era per lo più dovuta ad arretratezza, a mancanza di conoscenza, a scorrette operazioni logiche, a false credenze che si sovrapponevano, inceppandoli, ai normali processi di comprensione del mondo e di interazione con esso.[3]

Un simile atteggiamento scientifico si trova ancora presso quel gruppo di studiosi, più o meno legati tra loro da rapporti di effettiva collaborazione, che possiamo indicare con il nome di *etnologia classica francese* (e.c.f.); tra i più noti vi figurano Émile Durkheim, Marcel Mauss, Robert Hertz, Arnold Van Gennep, Lu-

---

2 Prendo in prestito il titolo della traduzione italiana di un'opera di riferimento dell'antropologia sociale anglosassone degli anni '60: Beattie 1964.

3 Per una discussione più approfondita dell'antropologia evoluzionista – altrimenti detta *intellettualismo* –, in relazione all'antropologia *simbolista*, cfr. capp. II, §5.1 e III, §3.

cien Lévy-Bruhl. Nella e.c.f. viene meno, in aperta polemica con l'evoluzionismo britannico, la pretesa di collocare le diverse società e culture umane lungo una linea progressiva – temporale ma prima di tutto evolutiva – e, dunque, secondo una gradazione che va dalla semplicità alla complessità, dall'ignoranza alla conoscenza, dall'impotenza e dalla soggezione nei confronti della natura alla sua dominazione tecnico-scientifica; ancora, dal falso al vero, dal crudele al giusto e, in sintesi, dal peggiore al migliore.[4] Presso tali pensatori francesi si assiste al tentativo di recupero, per così dire, della dignità dei popoli studiati *per come essi sono*, senza chiamare in causa, dunque, presunte condizioni di *mancanza* o di inferiorità; l'attenzione dell'antropologo viene tutta rivolta alle connessioni reciproche degli elementi che caratterizzano la vita degli uomini, alle *strutture* della società e dei comportamenti (si pensi, paradigmaticamente, alla distinzione durkheimiana tra «solidarietà meccanica» e «solidarietà organica», contenuta in *De la division du travail social*[5]) – in breve, alla loro forma e coerenza interna. La risposta al *perché* di cui sopra non viene più ricercata *fuori* dall'oggetto (la società, il gruppo umano) di studio, bensì al suo interno; non c'è più bisogno di una *giustificazione* per le differenze manifeste: esse vengono assunte come tali e studiate nella misura in cui sono inserite in (e contribuiscono a) una forma di vita che *funziona* – cioè permette la sopravvivenza, lo sviluppo e la riproduzione degli individui che vi partecipano.

4 Certamente, questa esposizione dicotomica non rende giustizia all'insieme degli autori e delle riflessioni riconducibili all'evoluzionismo britannico, il cui atteggiamento verso i popoli studiati era per lo più cauto e circostanziato e, almeno nelle dichiarazioni esplicite, non intendeva deprecarne le qualità in nome di un paragone puro e semplice con la più sviluppata società occidentale. Del resto, proprio il tentativo di *comprensione*, prima che di giudizio, costituiva il fulcro e la novità del progetto antropologico otto-novecentesco, tale da distinguerlo da altri approcci – amministrativo-coloniale, missionario, mercantile ecc. – scaturiti nei secoli precedenti di fronte al moltiplicarsi delle occasioni di incontro fra uomini europei ed extra-europei.

5 Durkheim 1893.

Se da un lato le pregiudiziali *esplicativa* e *valutativa* dell'evoluzionismo britannico vengono messe da parte, dall'altro l'etno-sociologia francese di fine Ottocento, inizio Novecento continua a soffrire di un "male" non meno grave di ciò da cui si è – consapevolmente – liberata; un male di cui, a conti fatti, finisce per aggravare l'intensità. Dal momento che le altre forme di vita sono analizzate e rese intelligibili in riferimento esclusivamente ad esse stesse; dal momento, poi, che non si avverte più la necessità di tracciare grandi linee evolutive, per stadi, della civiltà umana (come aveva fatto, più di chiunque altro, Frazer nel suo *The Golden Bough*[6]), un primo, decisivo esito della scuola francese è quello di *isolare* i gruppi umani, di farne una sorta di monadi il cui raffronto con altri gruppi sia diventato improvvisamente superfluo, quando non fuorviante. – Non si giunge certo a questo per via diretta: le opere, tra gli altri, di Marcell Mauss e di Lucien Lévy-Bruhl[7] contengono ancora lunghe successioni di casi etnografici provenienti dai contesti geografici più disparati, tali da rendere difficile cogliere, ad una lettura superficiale, le differenze che distinguono questi autori dall'appena citato Frazer. – Si tratta, piuttosto, di un corollario di una determinata concezione della cultura e della scienza antropologica che troverà piena manifestazione negli sviluppi successivi a quelli della e.c.f., alla quale va però riconosciuto il primato nella tematizzazione di una simile concezione.[8]

Eppure non risiede ancora qui il "male" maggiore che affligge l'impostazione della e.c.f.; esso va rintracciato, piuttosto, in un'impostazione epistemologica la

---

6 Frazer 1936.

7 Si vedano, ad esempio, Mauss 1923 e Lévy-Bruhl 1922.

8 A titolo di esempio, possono esserne considerati gli "esiti", seppure indiretti, il metodo etnografico dell'«osservazione partecipante» di Bronislaw Malinowski (esemplificato in modo paradigmatico dagli *Argonauts of the Western Pacific*: Malinowski 1922) o, dal punto di vista teorico-speculativo, la tesi forte dell'incommensurabilità linguistica di Sapir-Whorf.

cui esposizione ci conduce al cuore della problematica winchiana con cui si è aperto il capitolo. Se da un lato gli etnologi francesi pensarono di dover trovare il *senso* (la risposta al *perché?*) delle forme di vita diverse dalla nostra nient'altro che all'interno delle stesse, dall'altro, nel fare questo, essi presupposero di poter individuare senza problemi *che cosa* fosse significativo – e in che modo lo fosse – fra gli elementi che caratterizzavano le società studiate. In altre parole, essi non sollevarono alcuna riflessione circa le modalità del *riconoscimento* degli aspetti della vita altrui di cui si sarebbe dovuto tener conto per un'analisi del funzionamento dei gruppi umani; piuttosto (e in questo furono *etnocentrici* almeno quanto gli evoluzionisti) si autoattribuirono una speciale capacità di *oggettivazione* della realtà sociale, fornita loro dal possesso di una moderna scienza occidentale (quella antropologica, appunto) che si supponeva dovesse ambire, con le scienze sociali tutte, ad uno statuto di dignità pari a quello delle scienze naturali; una scienza in grado di superare, quanto a potenza di comprensione e spiegazione, la stessa auto-consapevolezza dei membri delle società studiate. Una riflessione critica in tal senso, peraltro, sembrerebbe essere implicata, *in nuce*, dalla stessa impostazione innovativa della e.c.f.; questa, infatti, se portata alle sue estreme conseguenze, avrebbe dovuto ravvedersi del fatto che, se la comprensione di un contesto sociale non può provenire che dall'analisi delle relazioni tra i suoi componenti interni (e dunque non, come pretendeva l'evoluzionismo, dalla sua collocazione su una scala di valori dei quali l'occidente moderno rappresenterebbe la sommità ed il compimento), allo stesso modo l'individuazione di tali componenti non può essere fatta “a priori”, dal momento che quell'“a priori” finisce inevitabilmente per coincidere con le categorie e le forme del vivere dello studioso (europeo) – riproponendo una dinamica per la quale il *metro* del giudicare altro non è che *una* fra le individuazioni di ciò che si intende giudicare.

Troviamo un esempio illuminante di quanto appena detto nell'opera di Lucien Lévy-Bruhl, co-fondatore nel 1925, assieme a Marcel Mauss e ad altri, dell'Institut d'Anthropologie dell'Università di Parigi, fulcro della ricerca etnologica francese tra le due guerre. Nella sua opera maggiormente nota, *La mentalité primitive* (LÉVY-BRUHL 1922), Lévy-Bruhl perviene ad una teoria della «mentalità primitiva» quale forma della relazione al mondo e dell'organizzazione della vita delle «società primitive» (laddove «primitivo» non vuole esprimere alcun giudizio di tipo evoluzionistico ma marcare l'alterità di tali gruppi sociali rispetto alla nostra civiltà). In un passo del libro egli si esprime così:

> La mentalità primitiva si preoccupa, come la nostra, delle cause di ciò che accade. Ma non le cerca nella stessa direzione. Vive in un mondo in cui innumerevoli potenze occulte dappertutto presenti sono sempre attive o pronte ad agire. (*cit.*: 431)

Senza soffermarmi sui termini presenti nel passo – che rimandano alla teoria della «partecipazione» quale modalità specifica della relazione tra le rappresentazioni «mistiche» che animano la mentalità primitiva, funzionante secondo quella che Lévy-Bruhl definisce «pre-logica» –, intendo far rilevare come, in poche righe, sia espressa quell'idea di *separazione* o radicale alterità tra la *loro* forma di vita e la *nostra*. Vale la pena citare, in tal senso, un altro passo dello stesso libro:

> (...) la mentalità primitiva trascura di ricercare quelle che noi chiamiamo le cause dei fenomeni. Questa mancanza di curiosità non proviene da torpore intellettuale né da da una debolezza di mente. A dire il vero, non è una mancanza: non ha, secondo l'espressione scolastica, una ragione deficiente o negativa. Ha una ragione reale e positiva. È la conseguenza immediata e necessaria del fatto che i primitivi vivono, pensano, sentono, si muovono e agiscono *in un mondo che in moltissimi punti non coincide con il nostro*. Di conseguenza *molte questioni che l'esperienza ci pone non esistono*, perché la rispo-

> sta è data in anticipo, o piuttosto perché il loro sistema di rappresentazione è tale che queste questioni non hanno interesse ai loro occhi. (*ibid.*: 45; corsivi miei)

È qui espresso il concetto di «impermeabilità all'esperienza» della mentalità primitiva, che fa tutt'uno, nel pensiero di Lévy-Bruhl, con quello della già menzionata pre-logica (o «prelogismo»); in sintesi, il mondo dell'esperienza in cui vivono i primitivi è diverso dal nostro (è ad esso *irriducibile*), perché plasmato da invincibili rappresentazioni collettive che, secondo un concetto tipicamente durkheimiano, l'individuo riceve dal suo gruppo sociale. Tali rappresentazioni collettive risultano invincibili proprio perché si affiancano (o si sostituiscono, in certo senso) alla realtà, mostrandosi non come *teorie* ma come *esperienze*; il prelogismo (quello che regola la «legge di partecipazione» che muove tali rappresentazioni collettive) fa sì, infine, che il mondo "parallelo" dei primitivi non possa essere smentito dai "fatti", perché insensibile al principio di non-contraddizione.

Risulta chiaro, allora, che se da un lato Lévy-Bruhl intende recuperare i primitivi ad una piena umanità (rigettando le teorie degli evoluzionisti che ne facevano dei "fanciulli" o degli "stolti" al fine di rendere conto della loro diversità), piena proprio perché alternativa alla nostra, dall'altro li relega in un mondo remoto dal quale, per di più, non hanno scampo. La scienza occidentale – l'etnologia – è in grado di "leggere" il mondo della mentalità primitiva; ma il biglietto è di sola andata, perché, all'inverso, la mentalità primitiva non è in grado di rappresentarsi il mondo così come ce lo rappresentiamo noi – il che equivale, in fondo, a come il mondo stesso *è*.

Eppure – e qui sta il nodo della questione – la radicale alterità del mondo della mentalità primitiva non impedisce affatto all'antropologo di formulare teorie, operare grandi concettualizzazioni e generalizzazioni, di compiere (come si accen-

nava) formidabili voli (o traversate, visti i tempi) transoceanici tali da connettere l'uno all'altro gli svariati contesti etnografici di cui egli poteva venire a conoscenza.[9] Questa capacità di *comparare* e *generalizzare* viene all'antropologo proprio dalla convinzione di disporre di strumenti intellettuali in grado di aver presa sulla realtà sociale *così come essa è*; tali, insomma, da fargli affermare senza remore che, poniamo, quel determinato atteggiamento rimandi ad una credenza *sui morti* o *sull'aldilà*, o che quell'altro comportamento collettivo abbia a che fare con la *stregoneria*. È in virtù di questa sicurezza se l'etnologo Lévy-Bruhl è in grado di contrapporre, in blocco, la logica occidentale al prelogismo non-occidentale (pur senza, va ribadito, voler svilire il secondo di fronte alla prima), la mentalità razionale a quella mistica o partecipativa; se, ancora, è in grado di produrre resoconti del tipo: "Essi si comportano *così*, non *vedendo* che il loro comportamento è smentito dai *fatti*, *perché* vivono in un mondo *diverso*, popolato da presenze mistiche che li rendono *impermeabili* all'esperienza." Con questa schematizzazione voglio rendere tangibile la pretesa – presso Lévy-Bruhl, in particolare, e presso gli altri autori della e.c.f., in misure diverse – di *definire* il "così" del comportamento altrui, contrapponendolo ai *fatti* di una *realtà* cui si pretende di avere un accesso privilegiato mediante la scienza, e dunque *spiegandolo* nei termini di un'*alterazione* di un *dato* originario.

Gli sviluppi successivi dell'antropologia, soprattutto di matrice anglosassone, approfondiranno alcune intuizioni della e.c.f nella direzione della comprensione *emica* (contrapposta ad *etica*; vale a dire: della comprensione del punto di vista

9 Va precisato che gli autori della e.c.f., almeno fino a Marcel Mauss e allo stesso Lévy-Bruhl, mai si recarono "sul campo" per compiere ricerche etnografiche nel senso moderno – inaugurato paradigmaticamente da Bronislaw Malinowski negli *Argonauts* (1922) – ma si limitarono a considerare testimonianze letterarie, più o meno scientifiche.

degli attori sociali stessi, in contrapposizione a quello dello scienziato sociale[10]) delle realtà studiate. I lavori del già citato Malinowski e di Edward E. Evans-Pritchard affermeranno con forza la necessità di "immergersi" in un contesto etnografico e di elaborare una descrizione *circoscritta*, il primo; di prendere in considerazione le azioni e le istituzioni osservate partendo dal *significato* che esse rivestono per la vita dei nativi, il secondo[11]. In tutti e due gli autori troviamo un programmatico ridimensionamento della dimensione *comparativa* dell'antropologia, che ancora nella e.c.f. aveva svolto un ruolo determinante.

Proprio il confronto con il secondo di questi autori, Evans-Pritchard, costituirà uno dei bersagli polemici del saggio «Understanding a Primitive Society»[12] di Peter Winch, che avrò modo di trattare nel secondo capitolo (§5). Per il momento, mi limito a concludere questa Introduzione con un altro passo di *The Idea of a Social Science*, nel quale bene è espressa la problematicità del *riconoscimento* (dunque, della possibilità di stabilire identità e differenze) degli elementi (o tratti) delle culture, quale base dell'attività scientifica dell'antropologia:

> (...) due cose possono essere dette «identiche» o «diverse» soltanto rispetto ad un insieme di criteri che specificano ciò che va considerato come una differenza rilevante. Quando le «cose» in questione sono puramente fisiche, i criteri di riferimento saranno ovviamente quelli dell'osservatore. Ma quando si ha a che fare con «cose» intellettuali (anzi con ogni tipo di «cose» sociali), la situazione è molto diversa. Il loro *essere* intellettuali o sociali nelle loro caratteristiche dipende infatti interamente dalla loro appartenenza ad un sistema di idee o ad un modo di vita. È soltanto rispetto ai criteri che governano quel sistema d'idee o quel modo di vita che esse possono esistere come eventi

10 La coppia concettuale *emico/etico* viene di solito attribuita al linguista e antropologo statunitense Kenneth Lee Pike.

11 Malinowski 1922 ed Evans-Pritchard 1937.

12 Winch 1964.

> intellettuali o sociali. Ne consegue che se un ricercatore sociologico vuole considerarle *come* eventi sociali (cosa che egli deve fare per ipotesi), deve prendere sul serio i criteri che vengono applicati per distinguere azioni di tipo «diverso» e identificare azioni dello «stesso» tipo nell'ambito del modo di vita che egli sta studiando. Non gli è permesso d'imporre arbitrariamente i propri criteri dall'esterno. Nella misura in cui fa questo gli eventi che sono oggetto del suo studio perdono del tutto il loro carattere di eventi *sociali*. (*cit.*, IV, §2: 132)

~

Dopo un breve capitolo introduttivo all'opera filosofica di Peter Winch, in cui si evidenzieranno i suoi debiti verso il pensiero di Ludwig Wittgenstein – in particolare del "secondo" Wittgenstein – e la sua attenzione verso Simone Weil, passerò all'esposizione del complesso teorico che sta al centro di questo lavoro (cap. II) facendo riferimento ai due testi chiave del 1958 e del 1964. Nel terzo capitolo, infine, prenderò in considerazione alcuni modelli salienti delle critiche che sono state rivolte a Winch, connesse con la nozione di relativismo.

I
About Winch

Prima di procedere con l'esposizione delle tesi originali di Peter Winch a proposito del ruolo e della natura delle scienze sociali, nonché del problema più ampio della comprensione di forme di umanità diversa dalla nostra, mi sembra opportuno presentare brevemente la figura di questo filosofo inglese e tracciare le coordinate del suo pensiero – in ragione, tra l'altro, della limitata diffusione di cui ha goduto nel nostro Paese.

1 Tra Wittgenstein e le scienze sociali

Peter Guy Winch (nato a Londra nel 1926 e scomparso nel 1997, all'età di settantuno anni[1]) viene perlopiù ricordato come l'autore di *The Idea of a Social Science* (d'ora in avanti, *ISS*: Winch 1958), saggio nel quale egli elabora la sua critica alla visione dominante delle scienze sociali (con particolare riferimento alla sociologia nonché alla storia) a partire dai concetti-chiave della filosofia del "secondo" Wittgenstein, oltre che dal classico *The Idea of History* di R. G. Collingwood[2]; un saggio che ha trovato – assieme all'articolo «Understandig a Primitive

1 Per un resoconto dettagliato della biografia e dell'opera di Peter Winch si può leggere l'omonimo lavoro di Lyas (1999), primo e finora unico nel fare un tentativo di esposizione esaustiva del significato del lascito winchiano.

2 Collingwood 1946.

Society» (*UPS*: Winch 1964), che ne costituisce una sorta di complemento – ampia diffusione non solo nell'ambito accademico filosofico ma anche, e forse soprattutto, presso gli stessi studiosi di scienze sociali – con le reazioni più diverse, dal rifiuto risoluto all'interesse ben disposto[3]: raramente con indifferenza.

Il secondo elemento centrale dell'immagine comune di Peter Winch ha a che fare proprio con il suo essere stato un "allievo" – benché indiretto – di Ludwig Wittgenstein. L'avvicinamento decisivo alla filosofia di quest'ultimo si realizzò negli anni della Swansea University, dove Winch era collega di Rush Rhees, uno dei tre esecutori letterari[4] designati dallo stesso Wittgenstein alla morte. Winch contribuì alla pubblicazione di *Culture and Value* (Wittgenstein 1980), di cui curò la traduzione; dopo la morte di Rhees, avvenuta nel 1989, prese in carica il suo ruolo di esecutore letterario degli scritti di Wittgenstein.

Secondo Cora Diamond, una delle autrici del filone interpretativo del *New Wittgenstein*[5], il più importante contributo portato dal lavoro filosofico di Peter Winch consisterebbe nella sua lettura dell'opera di Wittgenstein, secondo quella che viene solitamente indicata come la tesi dell'«unità» del pensiero di quest'ultimo. Leggiamo in un saggio della filosofa americana, contenuto in *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*[6]:

> In 1969, when Winch published that first essay[7] on how Wittgenstein's philo-

---

3 Nella direzione di una ricezione positiva, benché critica, delle suggestioni di Winch rispetto allo statuto delle scienze sociali va, ad esempio, Anthony Giddens (cfr. in particolare Giddens 1976: 50-57).

4 Assieme ad G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright. Con Anscombe, Rhees curò l'edizione delle *Ricerche filosofiche* del 1953 (Wittgenstein 1953).

5 Cfr. Crary-Read (eds.) 2000.

6 Pichler-Säätelä (eds.) 2005.

7 Winch 1969.

> sophy hangs together, the orthodox view was not only that there were 'the early Wittgenstein' and 'the later Wittgenstein', but also that the latter had dismantled the philosophical theories of the former, and was utterly distant from the former in method, aims, and concerns.[8] (Diamond 2005)

E più avanti:

> (...) Prior to Winch's essay, there had been no sustained attack on the established two-Wittgenstein view that had taken seriously the strength of such a reading, namely its recognition of very significant changes in Wittgenstein's approach, and of deep-going criticisms in the later work of Wittgenstein's earlier views.[9] (*ibid.*)

Diamond attribuisce tale posizione, innovativa, di Winch nei confronti dell'opera complessiva di Wittgenstein all'influenza di Rush Rhees, il quale avrebbe avuto il merito, per primo, di rompere il consenso generale verso la tesi dei "due" Wittgenstein, individuando – di converso – l'elemento di continuità del pensiero del suo maestro nell'interesse per la logica, fino ad affermare che le *Ricerche filosofiche* (d'ora in avanti, *RF*: Wittgenstein 1953*)* sono, in ultima analisi, un libro di filosofia della logica.[10]

In continuità con questa tesi, Winch sosterrà che la notevole – nonché evidente – diversità di temi che intercorre tra il *Tractatus* e le *RF* non dimostrerebbe il ve-

8 *Nel 1969, quando Winch pubblicò quel primo saggio a proposito dell'unità della filosofia di Wittgenstein, la posizione ortodossa non consisteva solo nell'affermazione che ci fossero un "primo" ed un "secondo" Wittgenstein, ma anche che il "secondo" aveva smantellato le teorie filosofiche del "primo" e se ne distanziava nettamente dal punto di vista del metodo, degli obiettivi e delle problematiche.* (tr. mia)

9 *(...) Prima del saggio di Winch, non c'era stato alcun serio attacco alla posizione generalmente accettata dei "due" Wittgenstein, tale da presupporre una presa di coscienza della radicalità di una simile lettura, nella misura in cui essa* [la tesi dei "due" Wittgenstein] *ha voluto rintracciare cambiamenti molto significativi nell'impostazione di Wittgenstein e la presenza di una critica in profondità, nel "secondo" Wittgenstein, verso il lavoro del "primo"* . (tr. mia)

10 Cfr. Rhees 1966.

nir meno dell'interesse per la logica nel "secondo" Wittgenstein ma, piuttosto, la maturazione di una nuova idea della logica e della filosofia della logica. Così, ancora, nelle parole di Diamond:

> Winch sees a radical change in Wittgenstein's understanding of the role of generality in philosophy, of the kind of generality that he had taken to characterise philosophy. There is a totally new idea of the significance that attention to particular cases can have, attention to the problems that can surface in them. Wittgenstein's later thought thus involves rejecting the point he had made at TLP 3.3421: that the only significance of particular cases in philosophy lies in what they can disclose of what is totally general, as for example the possibility of a certain kind of notation for identity might help us to grasp what all adequate notations have in common, through which they can express what they do. Winch's point then is that this vital transformation in Wittgenstein's conception of philosophical method can be seen in the right light only so far as we recognise its tie to the questions about the nature of logic which had been central to him all along.[11] (*ibid.*)

Nel passo appena citato è sintetizzato un nodo decisivo del pensiero di Winch – almeno, quello che emergerà come tale in riferimento ai problemi che tratterò nei

11 *Winch intravede un cambiamento radicale nella comprensione wittgensteiniana del ruolo della generalità in filosofia, del tipo di generalità che egli aveva ritenuto dovesse caratterizzare la filosofia. C'è un'idea completamente nuova del significato che può assumere l'attenzione ai casi particolari, ovvero l'attenzione ai problemi che possono affiorare in essi. Il pensiero del tardo Wittgenstein implica, così, il rifiuto della posizione contenuta nel paragrafo 3.3421 del* Tractatus*: che il solo significato dei casi particolari per la filosofia risieda in ciò che essi sono in grado di rivelare a proposito di ciò che è totalmente generale – come, per esempio, un certo tipo di notazione per esprimere l'identità potrebbe aiutarci ad afferrare ciò che tutte le notazioni corrette hanno in comune, e attraverso cui possono rendere visibile ciò che esse fanno. Il nocciolo della posizione di Winch è, allora, che tale trasformazione fondamentale della concezione del metodo filosofico in Wittgenstein può essere vista nelle giusta luce soltanto nella misura in cui siamo in grado di riconoscere il suo legame con le questioni relative alla natura della logica, che hanno costituito il centro dei suoi interessi dall'inizio alla fine.* (tr. mia)

Il paragrafo 3.3421 suona così: «È possibile che un particolare modo di designazione sia irrilevante, ma sempre rilevante è l'essere questo un *possibile* modo di designazione. E così è nella filosofia in genere: il caso singolo si dimostra sempre irrilevante, ma la possibilità d'ogni singolo caso ci schiude una prospettiva sull'essenza del mondo.» (Wittgenstein 1922)

prossimi capitoli. Si tratta dell'idea, affermata con decisione dal nostro autore, che la comprensione dei casi particolari (i comportamenti e le istituzioni sociali, in *ISS*; le culture diverse dalla nostra, in *UPS*) non sia in alcun caso riducibile a qualsivoglia forma di generalizzazione; che, al contrario, solo a partire dalla comprensione dei primi sia possibile formulare e dare un senso alle seconde. Ora, nel mutato atteggiamento del Wittgenstein delle *RF* Winch non vede tanto – come si diceva – un rifiuto della logica *tout-court*, quanto piuttosto una riconsiderazione del suo valore e delle sue funzioni. La tesi dell'unità di Wittgenstein, dunque, lungi dal definire una posizione puramente esegetica, costituisce, in Winch, un punto di riferimento per gli aspetti più innovativi e carichi di conseguenze della sua filosofia.

Passerò ora a delineare brevemente l'altra grande dimensione del pensiero winchiano, quella relativa all'etica e alla religiosità.

2 WWW (Wittgenstein, Weil, Winch)

A partire, ancora, dal contatto con il collega Rush Rhees, Winch maturò un forte interesse per l'opera di Simone Weil, cui dedicò diversi scritti tra cui *Simone Weil: «The Just Balance»* (Winch 1989). L'originalità dell'approccio di Winch ai temi della filosofa francese risiede nel suo tentativo di farli intersecare con alcuni aspetti del "maestro" Wittgenstein. È utile a tal proposito leggere alcuni passi dell'introduzione all'edizione italiana del libro appena citato, ad opera di Francesca R. Recchia Luciani[12].

12 Recchia Luciani 1995. L'autrice ha pubblicato anche una monografia su Winch (2004).

> Il valore di questo libro [*cit.*] (…) può (…) essere rinvenuto proprio nel tentativo di attraversare l'intricata vicenda intellettuale e specificamente filosofica di Simone Weil con un armamentario teorico diverso e nuovo rispetto a quello usualmente adoperato come chiave di lettura per i suoi testi. (…) Winch, proprio come la giovane Simone[13], pensa che non si possano intendere né si possa permettere agli altri di intendere le idee di qualcuno “senza ricrearle in modo autonomo” e, di conseguenza, la lettura che egli offre dei testi della Weil viene sempre inserita nel contesto di una ricerca filosofica personale e indipendente, che peraltro spesso incorpora una riflessione (…) intorno alle idee di Wittgenstein. Quello di Winch è un progetto *teoretico*: è con l'intenzione di “ripensare” quel pensiero che egli si accosta all'opera della Weil, e non certo con l'obiettivo di fornire un'analisi filologica o una rivisitazione storica o una ricostruzione storiografica o, tanto meno, un giudizio definitivo, una considerazione esaustiva. (*cit.*: xv)

Sul tentativo di Winch di far dialogare Wittgenstein e Weil:

> Uno dei meriti di Winch consiste nell'essere riuscito ad individuare nelle opere di questi due autori così diversi affinità elettive, sintonie intellettuali che testimoniano una sorta di “comune sentire filosofico”, giungendo per tal via ad illustrare, con originalità e intelligenza, aspetti riposti o segreti o particolarmente intimi tanto del pensiero dell'uno quanto dell'altra. (*ibid.*: xiv)

E più avanti:

> [Winch] fa riferimento in particolare al concetto wittgensteiniano di “grammatica”, che impone di considerare specifiche espressioni, al fine di conseguirne una comprensione adeguata e una intelligibilità reale, non soltanto nel loro contesto linguistico o sintattico, determinato dal legame che hanno con altre espressioni, ma soprattutto nel loro riferimento ai “ruoli che esse giocano all'interno di atteggiamenti e aspirazioni, attività, vite e relazioni

13 L'autrice fa riferimento, qui, alla tesi di laurea di Weil, «Scienza e percezione in Cartesio», dalla cui analisi prende le mosse il testo di Winch.

> umane"[14]. Ora, secondo Winch, questa idea relativa alla "grammatica" di certi termini appartiene anche alla Weil che, sebbene non la espliciti nel modo in cui lo ha fatto Wittgenstein, la applica frequentemente al suo lessico filosofico. Ed è proprio a questo tipo di comprensione grammaticale che punta, dunque, gran parte della ricerca di Winch. (*ibid.*: xvi)

Al centro della lettura winchiana del pensiero etico e religioso di Simone Weil sta dunque la nozione di "grammaticale" cara al Wittgenstein delle *RF.* Per questa via, Winch prova a ricondurre la stessa dimensione "mistica" – cui la pensatrice francese fa spesso riferimento e alla quale è fortemente legata la sua stessa biografia – all'ambito delle relazioni umane "terrene". Così, ancora, Recchia Luciani:

> (…) per [Winch] è soltanto a partire dall'insieme delle relazioni tra "vari atteggiamenti, interessi, sforzi, aspirazioni, che fanno tutti parte della nostra 'storia naturale'", ossia della storia umana, che possiamo sperare di comprendere il Soprannaturale. (*ibid.*: xxiv)

Altro aspetto originale dell'opera di Weil è, agli occhi di Winch, la sua capacità di partire da problemi di natura epistemologica per approdare a questioni attinenti all'etica e alle relazioni tra gli individui: nella misura in cui le attività conoscitive e di pensiero caratterizzano tutti gli esseri umani nel loro rapporto con il mondo, esse devono caratterizzare le stesse modalità di relazione che danno forma alla vita sociale. (cfr. *ibid.*: xxv)

Non è questo il luogo per affrontare seriamente il pensiero di Simone Weil, né la rilettura che ne dà il nostro Winch. Mi basta osservare come l'interesse per i temi dell'etica e della religiosità costituisca, almeno da un certo punto in avanti, una componente essenziale del pensiero di quest'ultimo. In direzione analoga va, d'altra parte, l'approfondimento della dimensione religiosa del pensiero di Witt-

---

14 *Cit.*: 9.

genstein, cui Winch lavora, ad esempio, nel suo intervento in *Wittgenstein: A Religious Point of View?* di Norman Malcom (Winch 1993).

3 Chi era davvero Peter Winch?

Da quanto esposto nel paragrafo precedente si intuisce come il centro dell'interesse filosofico di Winch, tanto nel confronto con Simone Weil quanto in quello con Ludwig Wittgenstein, risieda nella dimensione etica e religiosa dell'esistenza umana, benché non ci sia qui lo spazio – né è questo il contesto – per approfondire il senso che Winch intende attribuire a tali dimensioni.

Ciò deve significare, allora, che i lavori di Winch sulle scienze sociali e sul relativismo culturale, che sono al centro di questo lavoro, non sono altro che un diversivo, una sorta di occupazione secondaria? Se da un lato va riconosciuto che, almeno da un punto di vista meramente "quantitativo", la produzione accademica di Winch è più consistente sul versante etico-religioso, dall'altro l'ipotesi della marginalità del suo interesse verso le scienze sociali mi pare poco pertinente per almeno due motivi. Per prima cosa, l'effettiva risonanza che ebbero *ISS* prima e *UPS* poi – al di là, dunque, del rilievo che Winch stesso attribuisse loro – è tale da farne un oggetto di interesse: per la novità delle tesi sostenute, per il dibattito che i due saggi hanno suscitato, per la capacità di coniugare la riflessione wittgensteiniana con ambiti di studio verso cui Wittgenstein aveva mostrato di provare interesse[15] ma non aveva, in definitiva, dedicato un lavoro filosofico approfondito.

In secondo luogo – ed è questo l'aspetto decisivo, dal punto di vista di una pie-

15 Si veda, ad esempio, Wittgenstein 1967.

na comprensione dell'*enjeu* filosofico di Winch – è proprio una tensione *etica* quella da cui muove e a cui perviene la critica filosofica all'impianto empiristico dominante nelle scienze sociali, contenuta in *ISS*: nella misura in cui le società diverse dalla nostra non possono essere studiate a partire da criteri generali prestabiliti ma devono essere comprese dall'interno, secondo una logica di *partecipazione* ad una «forma di vita»[16], nella stessa pratica delle scienze sociali *ne va della nostra vita*.

Avrò modo di tornare in modo più preciso su questi concetti nel prossimo capitolo[17]. Mi interessa qui far notare come tale *trait d'union* tra questioni epistemologiche e problemi etici faccia da sfondo a tutta l'attività filosofica di Winch – tanto da costituirne (ma qui si tratta di un'ipotesi la cui verifica non può trovare spazio in questo lavoro) il vero nucleo gravitazionale. La lettura «unitaria» di Wittgenstein, per la quale il mutamento di tematiche e prospettive non corrisponderebbe all'abbandono della filosofia della logica, bensì ad un suo riposizionamento; e, d'altro canto, l'originale attraversamento dell'opera di Simone Weil, che, come abbiamo accennato nel paragrafo precedente, coniuga questioni di carattere epistemologico alla riflessione propriamente etica e religiosa dell'autrice francese; entrambe queste piste di analisi winchiane puntano – mi sembra – verso il "nocciolo teorico" abbozzato sopra. Nella stessa direzione, del resto, in cui vanno i lavori più strettamente epistemologici di cui mi occupo qui – come si evince dai due passi che riporto in conclusione di questo capitolo:

> Ciò che possiamo imparare studiando altre culture non sono semplicemente le possibilità di altri modi di fare le cose, altre tecniche. Cosa ancora più importante, possiamo imparare differenti possibilità di dare un senso alla vita

16 Sul concetto di «partecipazione» vedere in particolare il §4 del cap. II.

17 In particolare, II, §5.3.

umana, differenti idee sulla possibile importanza che il condurre certe attività può assumere per un uomo, che cerca di contemplare il senso della propria vita come un tutto. (*UPS*, §2: 154)

La scienza, diversamente dalla filosofia, è racchiusa nel proprio modo di rendere le cose intelligibili ad esclusione di tutti gli altri. O meglio, essa applica i propri criteri inconsapevolmente. Applicarli consapevolmente *significherebbe* infatti avere un atteggiamento filosofico. Questa inconsapevolezza non-filosofica è del tutto ineccepibile entro la ricerca scientifica (…); essa è tuttavia disastrosa nella ricerca sulle società umane, la cui natura peculiare è proprio quella di consistere di diversi e alternativi modi di vita, ciascuno dei quali offre un modo diverso di render intelligibili le cose. (*ISS*, iv, §1: 126).

II
Scienze sociali e società primitive

Dopo aver introdotto la figura di Peter Winch e aver cercato di individuare un "centro" nei suoi molteplici interessi di filosofo, mi appresto ad esporre le sue tesi a proposito dello statuto epistemologico delle scienze sociali; del ruolo della filosofia rispetto a queste ultime; del concetto di ragione in relazione allo studio di culture diverse dalla nostra. Queste tesi sono contenute eminentemente nei due lavori già citati, *The Idea of a Social Science* del 1958 (*ISS*) e l'articolo «Understanding a Primitive Society» apparso nell'*American Philosophical Quarterly* dell'ottobre 1964 (*UPS*). Nel presente capitolo mi limiterò a dare un resoconto articolato delle posizioni di Winch, mostrandone al contempo i legami con la filosofia di Ludwig Wittgenstein; nel prossimo capitolo, invece, mi occuperò (di una parte) del dibattito che ha riguardato gli stessi lavori di Winch, prendendo in esame alcune delle maggiori critiche che gli sono state rivolte.

1 Uno e trino

Con *The Idea of a Social Science* Peter Winch sviluppò in modo originale alcune tracce del pensiero di Wittgenstein – oltre che del filosofo e storico inglese R. G. Collingwood – per giungere ad una critica del modello di scienze sociali allora dominante e riconducibile alla tradizione empiristica. Ciò avviene lungo tre linee argomentative, che approdano ad altrettante tesi di diversa natura; schematica-

mente, esse possono essere riassunte così:

i. *la «concezione sotto-occupazionista» della filosofia è inadeguata a rendere conto della natura e del ruolo di quest'ultima;*

ii. *la relazione reciproca tra scienze naturali, scienze sociali e filosofia, quale è concepita dal paradigma dominante, deve essere rovesciata;*

iii. *comprendere una società, come si propongono di fare le scienze sociali, ha più a che fare con la partecipazione ad una comunità linguistica che con la formulazione di leggi della natura.*

Le tre tesi che ho schematicamente individuato sono strettamente interconnesse tra loro, così come le argomentazioni che conducono alla loro affermazione: sia per le reciproche implicazioni logiche che per come sono effettivamente svolte da Winch in *ISS*[1]. Tuttavia, ritengo sia utile distinguerle e trattarle, per quanto possibile, separatamente; esse infatti pertengono a distinti campi della speculazione filosofica: gnoseologia la prima, filosofia della scienza la seconda, logica (nel senso della riflessione sulla logica che può essere rintracciato nel Wittgenstein delle *RF*[2]) l'ultima.

Comincerò esponendo la critica di Winch a quella che egli definisce la «concezione sotto-occupazionista» della filosofia.

---

1 In questa prima parte del capitolo, farò riferimento quasi esclusivamente a *ISS*.

2 Cfr. *supra*, §1.1

2 Il filosofo non è uno spazzino

Ecco una possibile formulazione della «concezione sotto-occupazionista»[3] della filosofia, così come è illustrata dal nostro autore[4]:

> *Dal momento che il solo autentico approccio conoscitivo alla realtà è quello proprio delle scienze naturali e del loro metodo sperimentale, alla filosofia non può toccare in sorte che una funzione* chiarificatrice, *ovvero di* rimozione degli ostacoli *che, inevitabilmente, si frappongono sul cammino progressivo della conoscenza scientifica. Ogni altra pretesa della filosofia, tendente a formulare teorie generali su qualsivoglia aspetto della realtà, è illegittima e non può portare che ad affermazioni* false.

Winch fa risalire questa formulazione del ruolo della filosofia a John Locke e al suo *Essay Concerning Human Understanding*, dove si legge:

> (…) in un'età che produce uomini della grandezza di Huygens e dell'incomparabile Newton, ed alcuni altri della stessa potenza[,] è già fin troppo ambizioso ottenere una sotto-occupazione per spazzare un po' il terreno, e[d] eliminare gli ostacoli, che si trovano sulla via verso la conoscenza.[5]

Se l'apice della conoscenza umana viene identificato con le teorie scientifiche (in questo caso, della fisica e dell'astronomia, scienze "dure" per eccellenza), al filosofo non può più spettare quel ruolo che egli si era – erroneamente – attribuito in passato: di elaborare sistemi di pensiero in grado di rendere conto del mondo

3 D'ora in avanti senza virgolette.

4 Cfr. *ISS*, I, §2: 15-19.

5 Dalla «Lettera al Lettore», prefazione all'opera menzionata; la citazione si trova in *ISS*, I, §2: 16.

così come esso è. Se il filosofo pretende ancora di fare questo – pensano i «sotto-occupazionisti» – egli si pone stoltamente in concorrenza con la scienza, la quale ha già dimostrato, con il suo progresso dirompente, di essere in grado di spiegare e padroneggiare i fenomeni del mondo meglio di qualunque altro prodotto dell'ingegno umano.

Da una simile posizione seguono almeno due considerazioni: la prima, che la speculazione filosofica non può differire dall'attività scientifica quanto ai rispettivi *oggetti* – il mondo è uno solo ed è quello che, ogni giorno di più, la scienza ci permette di conoscere – ma solo rispetto al *metodo*; la seconda, che i problemi di cui si occupa la filosofia non possono pertenerle intimamente ma debbono necessariamente pervenirle "da fuori", ovvero dall'attività conoscitiva della scienza. Proverò ad illustrare meglio queste due implicazioni.

2.1 Votare per i Radicali

Se la filosofia avesse un oggetto suo proprio, significherebbe – nella concezione di matrice empiristica che stiamo considerando – che il campo della scienza dovrebbe essere limitato. Eppure ciò non è possibile, se si tengono validi i seguenti due presupposti: che la sola conoscenza possibile (e legittima) è quella che si basa sull'esperienza; che nel corso del suo progresso la scienza sarà in grado, almeno in linea di principio, di fornire una spiegazione soddisfacente per ogni genere di fenomeno. Ad esempio – per assurdo – se anche oggi non siamo in grado di individuare una causa, poniamo, *genetica* che spieghi il fenomeno «votare per i Radicali», un giorno sarà possibile farlo; ogni considerazione dello stesso fenomeno mediante altre modalità conoscitive – ad esempio, con una teoria sociologica – non dimostrerebbe tanto l'esistenza di un altro *oggetto* di conoscenza – poniamo, la

società – estraneo al campo delle scienze naturali; bensì rivelerebbe, soltanto, una *temporanea* insufficienza delle teorie scientifiche.[6]

La filosofia, dunque, deve riconoscere che l'unico oggetto di conoscenza possibile è quello già ipotecato dalle scienze: quale aspirazione più alta, allora, che mettersi al servizio di queste ultime? Come si diceva sopra, alla filosofia spetta «spazzare un po' il terreno» per agevolare il lavoro degli scienziati. Uscendo dalla metafora, la concezione sotto-occupazionista considera che, trattandosi le teorie scientifiche di strumenti (concettuali), esse, al pari di ogni altro strumento umano, hanno la tendenza ad incepparsi, danneggiarsi, logorarsi; al filosofo tocca, insomma, "riparare" gli strumenti della scienza. In questo senso, la filosofia non differisce dalla scienza quanto all'oggetto ma limitatamente al metodo: si tratta sempre e solo di conoscere il mondo attraverso il metodo scientifico; da una parte le teorie vengono effettivamente *usate*; dall'altra, esse vengono *rammendate* secondo la bisogna.

In che cosa consiste questo lavoro filosofico di manutenzione? Dal momento che le teorie scientifiche costituiscono, in primo luogo, dei prodotti *linguistici* (sono formulate, cioè, in un linguaggio – ad es. matematico), il compito filosofico verterà proprio sul linguaggio: sulla sua chiarificazione, vale a dire sull'eliminazione delle contraddizioni logiche (cfr. *ISS*, I, §2). In ciò, la concezione sotto-occupazionista non sembra discostarsi molto dalla posizione formulata nella proposizione 6.53 del *Tractatus* di Wittgenstein:

---

6 Questo esempio può risultare fuorviante perché concerne, piuttosto, il rapporto tra scienze naturali e scienze sociali; tuttavia può aiutare a comprendere in che senso la filosofia, secondo la «concezione sotto-occupazionista», non può ambire ad un oggetto suo proprio – basta sostituire "sociologia" con "filosofia", tenendo presente, però, che il concetto di "oggetto" del sapere andrebbe a questo punto rivisto, come risulterà chiaro dai prossimi paragrafi (cfr. in particolare §3 di questo capitolo).

> Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizioni della scienza naturale – dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha a che fare –, e poi, ogni volta che un altro voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno. Questo metodo sarebbe insoddisfacente per l'altro – egli non avrebbe la sensazione che noi gli insegniamo filosofia –, eppure *esso* sarebbe l'unico metodo rigorosamente corretto.

Risulterò chiaro più avanti come, secondo Winch, la concezione della filosofia come "chiarificazione del linguaggio", propria di Wittgenstein, non implichi necessariamente la concezione sotto-occupazionista. Passiamo adesso alla seconda implicazione di quest'ultima: che i problemi di cui si occupa la filosofia debbano esserle posti "dall'esterno".

2.2 *«Questa è una mano, questa è un'altra»*

La concezione secondo cui la filosofia non possa mettersi in concorrenza con la scienza, nell'impresa di comprensione-spiegazione del mondo, ma debba limitarsi ad agevolarne il compito, presuppone una visione della filosofia come "super-scienza": una visione secondo cui la filosofia aspirerebbe a formulare teorie sul mondo, al pari della scienza, ma con ragionamenti aprioristici invece che con metodo sperimentale. Resta da vedere se una simile concezione della filosofia, interessata a produrre "asserti veri sul mondo" di forma analoga a quelli prodotti dalle scienze, sia fondata o meno.

Winch osserva che questa presunta pretesa della filosofia è stata giustamente refutata da Hume nell'*Enquiry into Human Understanding*:

> Se (...) vogliamo arrivare ad una spiegazione soddisfacente della natura dell'evidenza che ci assicura delle questioni di fatto dobbiamo ricercare il modo

> in cui arriviamo alla conoscenza di causa ed effetto. Oserò affermare (...) che la conoscenza di questa relazione non viene mai ottenuta mediante ragionamenti *a priori*, ma sorge interamente dall'esperienza quando notiamo che oggetti particolari sono costantemente congiunti gli uni agli altri.[7]

Se le pretese conoscitive della filosofia, intesa come "super-scienza", sono illegittime, allora essa deve rinunciare a qualsiasi attività di tipo metafisico, tendente a stabilire le caratteristiche della realtà mediante ragionamenti a priori. La sola filosofia possibile è quella che si occupa di un determinato campo dell'attività dell'uomo: filosofia *della scienza* (appunto), *dell'arte*, *della politica*, ecc. In questo senso, la filosofia può essere solo *gnoseologia*, nel senso di teoria della conoscenza *di un particolare ambito* di interesse umano.[8]

È proprio su questo punto che avviene il rovesciamento di prospettiva sostenuto da Winch: alla concezione sotto-occupazionista della filosofia e alla sua riduzione a gnoseologia "di secondo livello" (ausiliaria al progresso delle scienze), egli afferma con decisione la necessità che i problemi gnoseologici vengano ricollocati al centro della riflessione filosofica; che, inoltre, questi problemi non le vengano posti dallo sviluppo di discipline esterne ma che, al contrario, queste ultime riconoscano il loro debito verso la filosofia nella definizione del loro stesso oggetto di studio e della loro metodologia.

In primo luogo, Winch osserva come i problemi della gnoseologia abbiano occupato il centro della speculazione filosofica fin dalla sua origine: *la realtà è intelligibile? fino a che punto? in che modo?* ecc. Affermare che le domande intorno alla conoscenza possano venire alla filosofia soltanto dall'esterno, da altre attività

---

7 *Cit.*, sezione IV, parte I; la citazione è in *ISS*, I, §3: 19-20.

8 Cfr. *ISS*, I, §2: 18-19. Winch si riferisce, qui, alla tesi sostenuta da Peter Laslett nell'introduzione a *Philosophy, Politics and Society.*

che hanno, per così dire, vita propria, non rende conto della nascita di questi stessi interrogativi. D'altro canto, affermare che la scienza "conosce la realtà" *presuppone* un determinato concetto di "realtà", così come di "intelligibilità" della stessa: se la filosofia ha un ruolo da giocare, esso consiste nell'interrogare e chiarificare tali concetti. Il compito di interrogazione e chiarificazione dei concetti impliciti nella pretesa conoscitiva della scienza non può avvenire nell'ambito della scienza stessa (alla domanda *come si conosce?* all'interno di una particolare scienza non si può dare una risposta mediante il metodo sperimentale proprio di quella scienza), ma deve chiamare in causa concetti che hanno a che fare con "realtà" e "intelligibilità" in generale. Ora, questi concetti appartengono propriamente all'ambito della riflessione gnoseologica: essi non possono giungere alla filosofia dalla scienza ma, al contrario, la scienza se ne serve in virtù della "lavorazione" che ne ha fatto la filosofia.

Per illustrare questo concetto Winch richiama alla memoria una famosa conferenza tenuta da G. E. Moore[9] in cui quest'ultimo diede una «prova» dell'esistenza del mondo esterno alzando successivamente la mano destra e la mano sinistra e dicendo: «Questa è una mano, questa è un'altra; perciò esistono almeno due oggetti esterni; perciò esiste un mondo esterno.» Questa "dimostrazione" sembrerebbe andare nella direzione opposta di quanto sostenuto da Winch: la questione dell'esistenza o meno di un mondo reale (così come quella della sua conoscibilità) è una questione empirica, che spetta alla filosofia quale mero complemento della ricerca scientifica. Ma non è così: Moore, alzando le sue mani, non intendeva dare una dimostrazione, per così dire, ostensiva dell'esistenza di un *particolare* tipo di ente – mostrando delle mani (o dei rinoceronti) si può sostenere a ragione che «esistono delle mani» (o dei rinoceronti). Qui si tratta d'altro: Moore ha voluto

9 Moore 1939; *ISS*, I, §3: 22-23.

"dimostrare" l'esistenza del mondo reale – ma è evidente che il suo gesto non costituiva una dimostrazione. Com'è possibile accettare l'esibizione di due mani come prova dell'esistenza (in generale) di un mondo esterno se non si *presuppone* un concetto di esteriorità? Con le parole di Winch:

> La sua «prova» indicava che il problema in ambito filosofico non era quello di provare o refutare l'esistenza di un mondo di oggetti esterni, ma piuttosto quello di *chiarire il concetto* di esteriorità. (*ISS*, I, §3: 23)

Poco sopra, citando T. Burnett[10], Winch osserva:

> «Dobbiamo chiederci se la mente dell'uomo possa avere qualche contatto con la realtà, e in caso positivo, che differenza questo faccia per la sua vita.» Ora pensare che questa questione possa essere risolta coi metodi sperimentali implica un errore altrettanto grave che pensare che la filosofia coi suoi metodi aprioristici di ragionamento possa competere con la scienza sul suo terreno. Questa infatti non è una questione empirica ma *concettuale*. Ha a che fare col *contenuto del concetto* di realtà. Qualunque riferimento ai risultati di un esperimento non farebbe che eludere questa importante questione dal momento che il filosofo sarebbe costretto a chiedere in base a quali ragioni quei risultati stessi vengono accettati come «realtà». (*ibid.*: 21)

A questo punto, Winch è in grado di recuperare la nozione di filosofia come "chiarificazione del linguaggio" alla dimensione più propria della gnoseologia, sottraendola alla concezione sotto-occupazionista. Così come la filosofia non può aspirare a sostituirsi alla scienza nella descrizione del mondo, neppure il suo compito può limitarsi all'eliminazione degli impedimenti linguistici che ostacolano il cammino della conoscenza – quasi che da una parte ci fosse il linguaggio, mediante cui l'uomo formula la conoscenza del mondo, e dall'altra il mondo stesso. La tesi di Winch è invece che *proprio* occupandosi del linguaggio la filosofia si occu-

10 *Greek Philosophy*, London, Macmillan, 1914.

pa del mondo; la chiarificazione di un uso linguistico non ci permette soltanto di usare meglio il linguaggio: essa ci dice qualcosa sul modo in cui il linguaggio ha presa sulla realtà – e in ultima analisi sul modo in cui l'uomo *conosce* la realtà.

> Chiedersi se la realtà è intelligibile è chiedersi qualcosa circa la relazione tra il pensiero e la realtà. Ma nel considerare la natura del pensiero si è naturalmente condotti a considerare la natura del linguaggio. È perciò ovvio che la questione riguardante il modo in cui il linguaggio è connesso con la realtà, sotto quali condizioni cioè si possa affermare di aver *detto* qualcosa, è strettamente collegata con la questione circa l'intelligibilità della realtà. (*ISS*, I, §4: 24)

In altre parole, ciò che conta per la filosofia non è tanto la domanda: «Stiamo usando correttamente il nostro linguaggio?», bensì: «Cosa significa che, in questo caso, stiamo (o non stiamo) usando correttamente il nostro linguaggio?» – il che vale a dire: «Che cosa ne è del nostro rapporto con il mondo, se usiamo correttamente (o meno) il nostro linguaggio?» La questione decisiva, che distingue la filosofia dalle scienze (così come la gnoseologia dalle discipline filosofiche «periferiche»: filosofia *della* scienza, *della* politica ecc. – come le chiama Winch[11]), riguarda proprio la possibilità (e le modalità) che ha l'uomo di conoscere il mondo e le implicazioni che questa possibilità ha rispetto alla sua vita. In questo senso il rapporto tra filosofia e scienze – così come è inteso dalla concezione sotto-occupazionista – va rovesciato: è la filosofia che rende possibile alle scienze prendere consapevolezza dei concetti sulla base dei quali esse pretendono di conoscere il mondo – misurando quindi la propria legittimità e i propri limiti. Laddove questo non accada, la scienza corre il rischio di fraintendere il proprio compito; tale errore risulta particolarmente evidente nel campo delle scienze sociali.

11 *ISS*, I, §2: 19.

3 Siamo soltanto (molto) più complicati?

Finora ho esposto il rifiuto di Winch di quella che egli chiama la «concezione sotto-occupazionista» della filosofia; cercherò di mostrare adesso in che modo egli giunga, parallelamente, a criticare la concezione dominante delle scienze sociali nonché il loro rapporto con le scienze naturali, da una parte, e la filosofia, dall'altra (cfr. *supra*, §1).

Per qualificare i caratteri delle scienze sociali così come sono intese secondo il paradigma dominante, Winch, in apertura del terzo capitolo di *ISS*, prende in considerazione una tesi formulata da John Stuart Mill nel Libro vi del *System of Logic*, «On the Logic of the Moral Sciences». In quella sede, infatti, sarebbe esposto uno dei presupposti fondamentali (quanto, perlopiù, non manifesti) delle scienze sociali così come sono praticate dai contemporanei di Winch. Tale principio può essere formulato così:

> *Ogni forma di conoscenza scientifica consiste in una generalizzazione, in quanto espressione di una uniformità. La logica della spiegazione è una e una sola: la «logica delle scienze morali», se si differenzia da quella delle scienze naturali, lo fa solo per il maggior grado di complessità degli oggetti rispetto ai quali cerca di stabilire delle uniformità.*

Mill può sostenere ciò sulla base di una concezione della causalità (che Winch riconduce all'*Enquiry into Human Understanding* di Hume) secondo la quale essa non consiste in qualche nesso di natura, per così dire, "invisibile" tra due fenomeni A e B; piuttosto, affermare che A è causa di B non significa dire altro che la successione (temporale) A-B costituisce una *individuazione* di una uniformità generale per la quale fenomeni del tipo B seguono sempre a fenomeni del tipo A.

Ciò considerato, per Mill e per la tradizione scientifica che a lui fa riferimento, vale che:

> Se la ricerca scientifica punta a stabilire sequenze causali, sembra allora seguirne che possiamo sottoporre a ricerca scientifica ogni campo entro cui sia possibile stabilire generalizzazioni. (…) In altri termini ci può essere ricerca solo laddove ci siano uniformità; ma ci possono essere uniformità anche laddove non le abbiamo ancora scoperte e non siamo nella posizione di scoprirle e formularle in generalizzazioni. (*ISS*, iii, §1:88-89)

Proprio questa idea secondo cui, almeno *in linea di principio*, tutti i fenomeni osservabili siano riconducibili a generalizzazioni – anche laddove i nostri strumenti non ci permettano ancora di individuarle – e, dunque, siano spiegabili in termini causali, è alla base della concezione di Mill delle «scienze morali» (che ai fini di questo discorso identificherò con le scienze sociali). Essa implica, allo stesso tempo: *(i)* la riduzione della questione metodologica nelle scienze sociali ad un problema *empirico*; *(ii)* l'esclusione della filosofia dalla definizione del metodo e del campo di studio delle scienze sociali stesse. Proverò ad illustrare meglio questo punto.

Se tutti i fenomeni sono, dal punto di vista logico, parimenti spiegabili mediante teorie scientifiche che producono generalizzazioni, allora la questione metodologica, se è posta rispetto ad un determinato campo delle scienze, non può che riguardare il "come" debba avvenire la generalizzazione: come possano essere individuate le regolarità, come possano essere circoscritti i fenomeni ecc. Nel caso delle scienze sociali, tale problema metodologico si pone, secondo Mill, in relazione alla *complessità* dei fenomeni: l'uomo è enormemente più complesso e difficilmente prevedibile, nelle sue azioni individuali e sociali, di quanto non lo siano, ad esempio, il moto di un corpo fisico o anche il comportamento animale. Questo fa

affermare a Mill che la «scienza della natura umana» può aspirare almeno ad un livello di esattezza analogo a quella della scienza che studia l'andamento delle maree («mareologia»), che pure deve rassegnarsi ad un certo margine di imprevedibilità dovuto alla grande quantità di fattori in gioco[12] (*ibid.*). Eppure, per le scienze dell'uomo un simile grado di precisione sarebbe soddisfacente: se è vero – osserva Mill – che rimarrebbe un margine di indecisione rispetto al comportamento del singolo individuo, il livello di generalità prodotto, di tipo statistico, sarebbe nondimeno cogente se riferito al comportamento sociale. Nelle parole di Mill, riportate da Winch (*ibid.*):

> per la ricerca sociale, una generalizzazione approssimata è, da un punto di vista pratico, equivalente ad una esatta; ciò che è soltanto probabile, se asserito circa individui umani arbitrariamente scelti, diventa infatti certo se asserito circa la natura e il comportamento collettivo delle masse.

Mill va oltre, postulando la necessità di una scienza che esprima un grado di generalità maggiore di quello della «scienza della natura umana»: una «scienza dello sviluppo del carattere» (o «etologia») che studi il legame tra le «leggi della mente» (che, al pari delle leggi naturali, dovrebbero stabilire uniformità nella successione degli stati mentali) e le circostanze individuali, particolari in cui gli esseri umani operano[13] (cfr. *ibid.*: 90).

Per riassumere le considerazioni fatte finora, è utile leggere un passo dall'articolo «Social Science» (Winch 1956), che anticipa molte delle argomentazioni con-

12 Pure – riporta Winch – Mill riconosce alla mareologia un grado di precisione maggiore della «meteorologia»: nel primo caso, infatti, si conoscono i *fattori* che causano lo svolgersi dei fenomeni studiati – benché la complessità dell'interazione delle concause rimanga alta –; nel secondo caso, invece, tali fattori non sono ancora stati (al tempo in cui Mill scrive) individuati.

13 Mill tuttavia non ritiene necessario che le «leggi della mente» finiscano per essere ridotte, a loro volta, ad uniformità di successione di stati *fisiologici*: egli ammette la possibilità, cioè, che le leggi psicologiche si rivelino, in ultima analisi, autonome.

tenute in *ISS*:

> (...) I want now to ask in what sense the behaviour of men in society may be said to exhibit *regularities* such as may be studied by the social scientist and made the basis of scientific theories. Mill's view, in Book vi of the *System of Logic*, is that these regularities are on precisely the same *logical* footing as those which may be observed in the realm of nature, the difference being one of complexity only, and this view is still tacitly assumed in many contemporary pronouncements on the nature and methods of social science. I wish to argue, on the contrary, that the whole sense of the word "regularity" is different in this context, and that consequently the investigation of society is on quite a different logical footing from the investigation of nature.[14] (*cit.*, iii: 25)

Mill, nel sostenere che la *logica* della spiegazione scientifica, tendente a riconoscere regolarità e formulare leggi generali, debba essere ovunque la stessa, assume implicitamente che il *riconoscimento* stesso delle *regolarità* non faccia problema: che, cioè, qualunque sia il campo d'indagine della scienza (fisica, biologia, mareologia, mente, comportamento collettivo), lo studioso si trovi davanti a dati empirici ed abbia sempre il compito di individuare l'occorrenza costante di fenomeni dello stesso tipo. È precisamente questo assunto che fa problema per Winch.

3.1 Ghiaccio, mucchi e ammiccamenti

Consideriamo l'esempio contenuto in *ISS* (iii, §2: 94). Se chiediamo: «A quale

---

14 *(...) Voglio chiedermi ora in che senso si possa ritenere che il comportamento degli uomini nella società possa esprimere* regolarità *tali da poter essere studiate dallo scienziato sociale e da costituire la base di teorie scientifiche. La posizione di Mill, nel Libro vi del* System of Logic, *è che tali regolarità hanno precisamente lo stesso fondamento* logico *di quelle che possono essere osservate nel regno della natura, mentre ne differiscono soltanto nella complessità; questa posizione è tuttora assunta tacitamente in molte affermazioni contemporanee sulla natura e sui metodi della scienza sociale. Vorrei ribattere, al contrario, che l'intero senso della parola "regolarità" è differente in questo contesto e che, di conseguenza, lo studio della società si basa su un fondamento logico piuttosto differente da quello dello studio della natura.* (tr. mia)

temperatura bisogna portare l'acqua perché geli?», la risposta può essere trovata per via sperimentale (ad esempio, mantenendo dei secchi d'acqua a temperature diverse e verificando in quali casi l'acqua diventi ghiaccio; in seguito, restringendo l'intervallo di temperature ci si potrà approssimare alla soglia di congelamento[15]). Se chiediamo, invece: «Quanti chicchi di grano servono per fare un mucchio?», la risposta *non* può essere trovata per via sperimentale. In quest'ultimo caso, infatti, non esiste un confine preciso, quanto al numero di chicchi di grano, tale da distinguere i "mucchi" dai "non-mucchi"; se anche affrontassimo la questione in termini, ad esempio, di ordini di grandezza, essa non risulterebbe perciò risolta[16]. Allora che cos'è che fa di un mucchio un "mucchio"? In base a quale *criterio* si può decidere che "qualcosa" è un "mucchio"? Pare che l'unico criterio disponibile sia uno: che il mucchio venga riconosciuto come tale. Ciò che conta, qui, non sono i casi-limite (a differenza del metodo empirico di individuazione della soglia di congelamento) ma, al contrario, i casi rispetto ai quali non esiste nessun dubbio – rispetto ai quali, cioè, non dipenda dalla discrezionalità di nessuno *decidere* se qualcosa sia un mucchio o meno. I casi-limite, dal canto loro, sono tali solo in virtù del raffronto con i casi indubitabili: se ci stiamo chiedendo se quello che abbiamo davanti è un mucchio o meno, è proprio perché abbiamo ben presente che

15 Ovviamente, ci si potrà solo approssimare infinitamente alla soglia stessa – ciò non toglie che essa esista e, una volta adottato un sistema di misurazione della temperatura, possa essere assunta in modo inequivocabile (il margine d'errore degli strumenti di misura non entra nella questione).

16 Mettiamo che, dall'osservazione di diversi "accumuli" di chicchi di grano stabiliamo che i "mucchi" siano quelli che contano un numero di chicchi dell'ordine di 10^{10}: sembrerebbe allora assurdo escludere dal gruppo dei "mucchi" un "accumulo" di (10^{10} - 1) chicchi. Poniamo di introdurre, per ovviare a questo problema, un aggiustamento alla definizione di "mucchio": «Quell'"accumulo" che conta un numero di chicchi dell'ordine di 10^{10}, con un intorno di ±1.000». Di nuovo, si proporrebbe il problema di decidere se l'"accumulo" avente un numero di chicchi pari a (10^{10} - 1.000 - 1) debba considerarsi un "mucchio" o meno – e così via all'infinito, per cui la questione, se affrontata empiricamente, risulta indecidibile.

cosa, di norma, costituisca un mucchio e cosa no.

Prima di procedere nella considerazione dei criteri di riconoscibilità *non* empirici, mi soffermerò su un altro esempio, molto noto, formulato da Gilbert Ryle[17] e ripreso dall'antropologo Clifford Geertz nel primo saggio di *The Interpretation of Cultures*, «Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture» (Geertz 1973: 9-42). Ecco come lo illustra quest'ultimo:

> Considerate, dice [Ryle], due ragazzi che contraggono rapidamente la palpebra dell'occhio destro. Nel primo caso, questo è un tic involontario; nell'altro, un segnale di intesa ad un amico. I due movimenti sono come tali identici: un'osservazione di tipo meramente «fotografico», «fenomenico», non è sufficiente per distinguere un tic da un ammiccamento, e neanche per valutare se entrambi o uno dei due siano tic o ammiccamenti. Tuttavia la differenza tra un tic ed un ammiccamento, per quanto non fotografabile, è grande, come sa chiunque sia abbastanza sfortunato da aver scambiato l'uno per l'altro. Chi ammicca sta comunicando, e in un modo molto preciso e particolare: *a*) intenzionalmente, *b*) con qualcuno in particolare, *c*) per trasmettere un particolare messaggio, *d*) secondo un codice socialmente stabilito e *e*) senza che il resto dei presenti lo sappia. Come fa notare Ryle, non è che chi ammicca ha fatto due cose, contratto le palpebre e ammiccato, mentre chi ha un tic ne ha fatto solo una, ha contratto le palpebre. Contrarre le palpebre apposta quando esiste un codice pubblico per cui farlo equivale ad un segnale d'intesa, *è* ammiccare. Vi è qui tutto questo: un briciolo di comportamento, un granello di cultura e – *voilà* – un gesto. (*cit.*: 12-13)

Il passo citato prosegue prendendo in considerazione alcune complicazioni ulteriori nel riconoscimento del "che cosa" sia una contrazione di palpebre in un'occasione determinata; tornerò su questo esempio nel paragrafo 4. Qui mi basta osservare che l'aneddoto di Ryle, per quanto banale possa sembrare, ci mostra un

17 In due saggi contenuti nel Vol. 2 dei *Collected Papers* (Ryle 1971): «Thinking and Reflecting» e «The Thinking of Thoughts: What Is 'Le Penseur' Doing?».

aspetto decisivo dei comportamenti umani: la loro irriducibilità a qualsivoglia misurazione della loro forma fenomenica. In altre parole, per poter affermare che due persone hanno fatto la "stessa" cosa – l'occhiolino –, non sarà mai sufficiente rilevare che, in un dato momento, le palpebre di un occhio si sono contratte: se ci fermiamo alla constatazione del fenomeno "contrazione di palpebre", non potremo mai risolvere il dubbio che non si sia trattato, piuttosto, di un tic.

Ciononostante, la differenza fra un tic ed un ammiccamento non è per nulla ambigua, né arbitraria: qualunque coppia di persone che si sia scambiata un gesto d'intesa di quel tipo non ha alcun dubbio al riguardo[18]; così come, d'altra parte, non dipende dalla discrezionalità di uno dei due *decidere* se si sia trattato o meno di un ammiccamento – dire *che* si sia trattato di un ammiccamento è la stessa cosa che dire che i due si sono capiti reciprocamente. Se quanto appena detto è valido, ne consegue che la tesi di Mill enunciata in apertura del paragrafo 3 (*supra*) è falsa: la logica della spiegazione nelle scienze sociali *non può* essere la stessa di quella vigente nelle scienze naturali, dal momento che il *riconoscimento* delle regolarità deve avvenire sulla base di criteri *logicamente* diversi – e non, come pretendeva Mill, soltanto empiricamente diversi perché rivolti a fenomeni più complessi.

3.2 È lo stesso seguire una regola?

Finora mi sono occupato del modo in cui Winch giunge a rifiutare la concezione delle scienze sociali espressa da Mill; non ho ancora illustrato, però, sulla base di quale logica (non empiristica) debba avvenire il riconoscimento delle regolarità

18 O meglio, se in una particolare situazione(-limite) dovesse sorgere un dubbio (presso la persona che vede l'ammiccamento; o presso quella che lo fa, relativamente alla comprensione altrui), tale dubbio avrebbe senso proprio in relazione al fatto che, *normalmente*, il riconoscimento di un ammiccamento non presenta alcuna difficoltà – analogamente a quanto detto sopra in considerazione dei mucchi di chicchi di grano.

nelle scienze sociali, né il ruolo della filosofia nella definizione di questo compito.

Trattando l'esempio di Ryle e Geertz, accennavo al fatto che il *riconoscimento* di un gesto come l'"occhiolino" non *dipende* dalla volontà di nessuna delle persone coinvolte (quella che lo fa e quella a cui è rivolto); se così fosse, si tratterebbe di qualcosa di meramente arbitrario, per cui non avrebbe senso parlare di "intesa" tra le due persone: non si potrebbe dire che l'una ha "capito" l'altra e che quest'ultima ha "capito che la prima ha capito" – e così via, come è implicito nel concetto di "ammiccare". È possibile che due persone si capiscano, invece, proprio perché viene fatto qualcosa di *determinato* e tale determinatezza deve riposare su un "fondamento" che abbia il carattere dell'*oggettività*: nel senso che deve essere *indipendente*, in qualche modo, da quello che i soggetti implicati pensano, vogliono, fanno ecc.

Se il riconoscimento di "qualcosa" (un'azione) come qualcosa di determinato non può dipendere dal singolo individuo[19], e se, d'altro canto, non può risiedere su criteri meramente empirici, inadeguati a rendere conto di *che cosa sia* quel "qualcosa"; allora la "determinatezza", nel campo di ciò che gli esseri umani fanno e dicono, deve essere legata ad una dimensione collettiva, intersoggettiva. Winch giunge a questa posizione partendo dalla nozione di «seguire una regola» di Wittgenstein, come si vedrà tra poco.

Come ho detto sopra, la distinzione tra un tic nervoso ed un ammiccamento non è accidentale né arbitraria; essa ha dunque a che fare con il *significato*, nella misura in cui il primo non ne possiede alcuno (consiste in un mero movimento irriflesso) mentre il secondo sì. Siccome, poi, il concetto stesso di "significato" pre-

---

19 Non tanto nel senso che l'individuo non *giochi* un ruolo attivo in tale riconoscimento; quanto, piuttosto, nel senso che le modalità (i criteri) del riconoscimento stesso non possono dipendere da decisioni individuali.

suppone la determinatezza (altrimenti, come sarebbe possibile distinguere un significato da un altro?), l'ammiccamento deve possedere un significato *determinato*. È sulla natura di questa "determinatezza" che si gioca gran parte dell'argomentazione di Winch.

In via preliminare, riconosciamo che, in qualche misura, se le scienze sociali devono avere per oggetto dei comportamenti, e se questi devono essere riconosciuti come dotati di un significato, allora è necessario riflettere sulla nozione di «comportamento significativo» (cfr. *ISS*, II: 55-83): stabilire *che cosa sia* un comportamento significativo – che cosa lo distingua da altri fenomeni legati all'uomo; in che modo sia possibile riconoscerlo – diventa dunque un passaggio essenziale per la definizione della natura, delle finalità e dei metodi delle scienze sociali. Così si esprime al riguardo Fabio Dei, in un articolo su Peter Winch e sul dibattito di cui mi occupo in questo lavoro:

> Questo approccio colloca Winch all'interno di quella tradizione «comprendente» della sociologia che fa capo alla nozione weberiana di *Verstehen* e, prima ancora, a Dilthey e alla sua opposizione tra *Nature-* e *Geisteswissenschaften*. L'originalità del contributo winchiano consiste principalmente nella rilettura della classica tematica comprendente alla luce del pensiero di Wittgenstein, in particolare della sua nozione di gioco linguistico e della sua analisi pragmatica del significato. È in questa chiave che, in *ISS*, Winch giunge ad equiparare il comportamento significativo con li comportamento-governato-da-regole. Ciò gli consente di riconoscere il senso dei fenomeni sociali non come una inaccessibile esperienza privata o un oscuro contenuto della coscienza individuale, ma appunto come un sistema di *regole* condivise e radicate in forme pratiche di interazione e di comunicazione tra gli uomini. (Dei 1988: 51)

Torniamo di nuovo all'esempio dell'occhiolino: dire che le due persone coinvolte si capiscono sulla base di un significato determinato, presuppone che esse

siano in grado di *corrispondere* correttamente al significato stesso: l'una, contraendo le palpebre in modo adeguato (al momento opportuno, volgendosi nella giusta direzione, con una certa espressione facciale ecc.); l'altra, riconoscendo che l'azione della prima era, in effetti, un "occhiolino". Questa *corrispondenza* implica, d'altro canto, che sia possibile una *non*-corrispondenza – che sia possibile fare l'occhiolino in modo *sbagliato* (o, dall'altra parte, fraintendere ciò che si vede). Si arriva così ad un nodo decisivo della questione: il «comportamento significativo» è logicamente legato alla coppia concettuale «giusto-sbagliato». Ricapitolando, si può parlare di comportamento umano, in opposizione a fenomeni di natura meramente fisica, soltanto nella misura in cui esso sia dotato di un significato; il significato è tale in quanto è determinato; si può riconoscere un comportamento determinato solo se è possibile distinguere tra comportamenti conformi e non conformi a tale determinatezza.

Ma in che cosa consiste la "determinatezza" di un significato? Forse che esiste, da qualche parte, un modello di "ammiccamento" e che tutti gli ammiccamenti sono tali in virtù della conformità a tale ammiccamento originario? Anche assumendo una simile ipotesi, resterebbe da stabilire *fino a che punto*, *secondo quali criteri* si possa affermare che un certo ammiccamento particolare corrisponda o meno al modello di ammiccamento, considerato che le circostanze nelle quali un ammiccamento può avere luogo sono estremamente variabili. Ci troviamo di fronte ad una difficoltà simile a quella di stabilire se una certo numero di chicchi di grano costituisca un mucchio o meno (cfr. *supra* §3.1): per quanto potessimo sforzarci di introdurre dei "parametri di adeguatezza" (e dei "sotto-parametri" e dei "sotto-sotto-parametri" e così via) non arriveremmo mai a risolvere in modo definitivo il problema di decidere di alcuni casi-limite. Dobbiamo, dunque, rinunciare all'idea stessa della determinatezza? Dobbiamo rassegnarci a significati dai

contorni indistinti, abbandonati alla discrezionalità degli individui? Se così fosse, le scienze sociali, che si occupano di comportamenti umani, dovrebbero rinunciare in partenza al loro compito, non esistendo alcun criterio *indipendente* (cioè, non discrezionale) per *individuare* gli oggetti stessi del loro discorso. Il solo fondamento di oggettività possibile sarebbe rappresentato dal modello delle scienze empiriche ma, come si è visto, esso non è applicabile alle scienze sociali perché non è in grado di rendere conto della natura dei comportamenti umani.

Si può uscire da una simile *impasse* attraverso la nozione wittgensteiniana di «seguire una regola». Nella parte delle *Ricerche filosofiche* dedicata a questo argomento leggiamo:

> La parola «concordanza» e la parola «regola» sono tra loro *imparentate*; sono cugine. Se insegno ad uno l'uso di una delle due parole, egli impara contemporaneamente anche l'uso dell'altra. (§224)

> L'impiego della parola «regola» è intrecciato con l'impiego della parola «eguale». (Così come l'impiego di «proposizione» è intrecciato con l'impiego di «vero».) (§225)

La riflessione di Wittgenstein su che cosa significhi «seguire una regola» lo porta a sostenere che la regola consiste in primo luogo in una prassi: «seguire una regola» non significa né "percorrere" le successive individuazioni della regola, già "contenute" in essa (in tal caso si riproporrebbe il problema: come facciamo a sapere che il nostro comportamento *corrisponda* effettivamente alla relativa individuazione della regola?) (cfr. *RF* §§188, 218); né significa, d'altro canto, interpretare, di volta in volta, la regola adattandola alle circostanze particolari (altrimenti, una stessa azione potrebbe, sulla base di interpretazioni diverse della regola, essere fatta corrispondere o meno ad essa; ma allora il senso stesso di «seguire una re-

gola» verrebbe meno) (cfr. *RF* §§198, 201).

Il senso del «seguire una regola» si dà solo nel contesto concreto di una forma di interazione:

> Per questo "seguire una regola" è una prassi. E *credere* di seguire una regola non è seguire una regola. E perciò non si può seguire una regola "*privatim*": altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire una regola. (*RF* §202)

Se non è possibile rintracciare un criterio *esterno* che giudichi della conformità o meno dell'azione alla regola, nondimeno la regola deve conservare il suo carattere *oggettivo*, nel senso di *normativo*, non discrezionale. Tale dimensione viene recuperata da Wittgenstein in riferimento al modo in cui una regola viene *impiegata di fatto* in un contesto: i criteri di riconoscibilità del "giusto" e dello "sbagliato" – caratteri intrinseci al concetto stesso di regola – si trovano solo *all'interno* del contesto stesso. Imparare a seguire una regola, insomma, non equivale ad imparare una serie di precetti (astratti) e, quindi, a metterli in pratica; si tratta, piuttosto, di acquisire una *capacità di fare*, alla quale *pertiene* intimamente la *capacità di riconoscere* quali casi sono considerati conformi alla regola e quali no (nonché quali *circostanze* sono da ritenere pertinenti per l'applicazione della regola) (cfr. *ISS*, II, §4: 76). In altre parole, il criterio stesso dell'*identità* – di che cosa *conti* come "lo stesso" – *fa parte* del contesto di interazione[20]: non si può prescindere da questo per definire quello.

---

20 In alternativa a "contesto d'azione", si potrebbero usare le espressioni wittgensteiniane «gioco linguistico» o «forma di vita», sulle quali però non intendo soffermarmi ora.

3.3 *«È semplicemente gnoseologia abortita»*

Quanto appena detto ci riporta alla questione del «comportamento significativo» come oggetto peculiare delle scienze sociali (cfr. *supra*, §3.2). Nel discutere della distinzione tra i comportamenti abitudinari e i comportamenti guidati da una regola, in polemica con Michael Oakeshott (cfr. *ISS*, ii, §§3-5: 68-83), Winch scrive:

> (...) non significa che il comportamento significativo sia una semplice attuazione di principi riflessivi preesistenti; tali principi sorgono nel corso dell'azione e sono intelligibili solo in rapporto all'azione da cui essi sorgono. Nondimeno, la natura dell'azione da cui essi sorgono può essere afferrata soltanto se essa è vista come un'attuazione di quei principi. La nozione di principio (o massima) d'azione e la nozione di azione significativa sono *interconnesse*, un po' allo stesso modo che, nell'analisi di Wittgenstein, la nozione di regola e la nozione di «lo stesso». (*ibid*.: 81)

Lo scienziato sociale, se vorrà essere in grado di formulare una qualsiasi forma di generalizzazione, dovrà partire dal riconoscimento di casi che contano come «lo stesso»; ma, per riconoscerli, dovrà necessariamente avere a che fare con il *senso* che «lo stesso» ha nel contesto d'azione specifico che egli ha preso in esame. I *concetti* in uso in tale contesto, che entrano nella definizione di che cosa sia fare una «stessa» cosa, dunque, devono entrare anche nella spiegazione che lo scienziato sociale dà dei fenomeni osservati. Così Winch:

> Una regolarità o uniformità è la ricorrenza invariabile di eventi analoghi in circostanze analoghe; perciò asserzioni di uniformità presuppongono giudizi di identità. (...) Ricercare quindi il tipo di regolarità ricorrente in un certo campo significa esaminare la natura della regola in base alla quale in quel campo si danno giudizi di identità. Tali giudizi sono intelligibili solo relativamente ad un dato modo di comportamento umano, governato da proprie regole. (*ISS*, iii, §5: 104-5)

Mentre nelle scienze naturali i «giudizi di identità», che permettono di individuare i fenomeni, dipendono solo dalle regole che governano l'attività scientifica (le teorie riconosciute come valide, la prassi sperimentale ecc.), nelle scienze sociali le interpretazioni della realtà devono essere formulate sempre *in accordo* con le regole proprie del "campo" oggetto di studio, perché di esso costitutive. Nelle parole di Giddens (1976: 110; cfr. Dei 1988: 52), lo scienziato sociale deve avere a che fare con un «doppio livello ermeneutico».

In conclusione, le scienze sociali non possono trovare il proprio modello epistemologico nelle scienze naturali, delle quali rappresenterebbero – secondo il paradigma criticato da Winch – una "copia imperfetta" ma perfettibile. Piuttosto, la questione centrale e non eludibile delle scienze sociali riguarda *che cosa* possa essere detto, *sensatamente*, intorno alla "realtà sociale" (cfr. *ISS*, iii, §2: 92); essa non è risolvibile, come si è visto, per via empirica: si tratta di una questione *concettuale*, concernente cioè i concetti di "realtà", "società", "intelligibilità" (della "realtà sociale") e così via. Essa è una questione propriamente filosofica – gnoseologica (cfr. *supra*, §2) –; spetta dunque alla filosofia, e non ad un presunto modello scientifico empiristico universalmente valido, "dare la parola" alle scienze sociali.

> (…) i problemi filosofici che sorgono entro di essa [la sociologia] non sono (…) irritanti corpi estranei che devono essere rimossi prima che la sociologia possa avanzare lungo la via della scienza. Al contrario il problema centrale della sociologia, che è quello di darci un'interpretazione della natura dei fenomeni sociali in generale, appartiene esso stesso alla filosofia. In effetti, per dirla con una certa crudezza, questa parte della sociologia è semplicemente gnoseologia abortita. Dico «abortita» poiché i suoi problemi sono stati interpretati malamente, e perciò malamente trattati come se fossero problemi scientifici. (*ISS*, ii, §1: 60)

4 Chi sa fare l'occhiolino?

Passo ora ad esporre la terza delle tesi nelle quali, a mio avviso, può essere vantaggiosamente scomposta l'argomentazione di Winch contenuta in *ISS* (cfr. *supra*, §1): che la comprensione delle società (in generale) abbia a che fare più con il concetto di «partecipazione» (ad una comunità linguistica, ad una pratica condivisa) che con il metodo delle scienze naturali. Per questa via, poi, si arriverà all'altra tesi, centrale in *UPS*, secondo la quale non è possibile formulare giudizi di razionalità relativi a culture diverse dalla nostra, sulla base di presunti criteri logico-epistemologici universali.

Si è visto nei paragrafi precedenti in che modo Winch arrivi a rovesciare la concezione empiristica delle scienze sociali, assegnando alla filosofia (alla gnoseologia) il compito di definire i termini nei quali è possibile una conoscenza razionale dei fenomeni sociali, attraverso il concetto wittgensteiniano di «seguire una regola» e il suo legame con il problema dell'identità. Per fare il punto, prendo in prestito un breve passo di Fabio Dei ed Alessandro Simonicca, tratto dall'Introduzione[21] al volume da loro curato *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia* (contente lo stesso *UPS* di Winch):

> Il comportamento socialmente significativo è, a suo parere [di Winch], *ipso facto* comportamento governato da regole: mossa che consente di riconoscerne il senso non come una inaccessibile esperienza privata o un oscuro contenuto della coscienza individuale, ma appunto come sistema di regole condivise da una comunità e radicate in forme pratiche di interazione e comunicazione tra gli uomini. (...) la stessa possibilità di formulare giudizi di identità tra forme di comportamento, e di pervenire quindi a generalizzazioni empiricamente fondate etc., dipende dai criteri di identità *interni* a quel comporta-

21 «Razionalità e relativismo in antropologia», in Dei-Simonicca (a cura di) 1990: 13-88.

mento. (*cit.*, §4: 31)

Per lo scienziato sociale, fare affermazioni circa un determinato contesto, affermazioni nelle quali figurano concetti tecnici (cioè propri dell'ambito della *scienza*), richiede che i concetti *interni* al contesto studiato siano in qualche modo *presupposti* dai concetti tecnici stessi (cfr. *ISS*, iii, §6). I concetti interni, infatti, dal momento che entrano nella «comprensione non-riflessiva» (cfr. *ibid.*: 110) che gli attori sociali hanno del proprio contesto, concorrono alla definizione degli stessi "oggetti" (in senso lato: oggetti del discorso della scienza sociale) che vi compaiono; i primi, dunque, sono necessari allo scienziato sociale per *identificare* i secondi. È sulla base di *concetti*, infatti, che gli attori sociali sono in grado di fare cose *determinate* e di sapere quando i loro simili fanno (o non fanno) determinate cose. Ad esempio, è solo in virtù di una serie di concetti che le persone di una moderna società a democrazia parlamentare "vanno a votare": se non fosse per quei concetti (riguardanti, ad esempio, lo Stato, la libertà di scelta, il rispetto della volontà della maggioranza ecc.), ci si dovrebbe limitare a dire che milioni di persone tracciano dei segni su dei foglietti di carta[22] – ma è evidente che *non* è così. (cfr. *ISS*, ii, §2)

4.1 Pubblicani e farisei

Può essere utile considerare un esempio dello stesso Winch, che immagina un elettore del Partito laburista che abbia, per così dire, "ereditato" la sua abitudine di voto da amici e parenti e che non abbia alcuna *ragione* (o motivo) per votare

---

22 Eppure, anche un simile resoconto non sarebbe "libero" da concetti "sociali"; per fare una descrizione "totalmente neutra" bisognerebbe parlare, mettiamo, di cellule o atomi e movimenti nello spazio-tempo. Un simile approccio – che non renderebbe conto dell'oggetto di studio delle scienze sociali – è già stato affrontato nel paragrafo 3 di questo capitolo. (Al riguardo, è utile considerare la critica di Winch a Pareto contenuta in *ISS*, e in particolare in iv, §2: 133-4.)

come vota. Si chiede Winch: è possibile rintracciare la presenza di "concetti" (significati, che rimandano a regole, a modi d'azione corretti e scorretti ecc.) anche in un comportamento dettato da mera abitudine?

> (...) sebbene N non agisca per alcuna ragione, il suo atto ha ugualmente un senso definito. Egli *non si limita* a mettere un segno su un pezzo di carta; ma *dà anche un voto*. Il problema che voglio porre è che cosa dia alla sua azione questo senso piuttosto che, diciamo, quello di essere la mossa in un gioco o una parte di un rituale religioso. Più in generale, mediante quali criteri distinguiamo le azioni che hanno un senso da quelle che non ne hanno alcuno? (*cit.*: 66)

Una pagina più avanti troviamo la risposta:

> Ritorniamo ad N nell'esercizio del suo diritto di voto: la sua possibilità di esercitarlo dipende da due condizioni. Il primo luogo, N deve vivere in una società che ha certe specifiche istituzioni politiche (...). In secondo luogo, N stesso deve avere una certa famigliarità con quell'istituzione. Le sue azioni debbono partecipare della vita politica del paese, il che presuppone che egli sia consapevole della relazione simbolica tra ciò che egli sta facendo ora e il governo che andrà al potere dopo le elezioni. (*ibid.*: 67-8)

Questo ci dice qualcosa in più sulla natura dei «comportamenti significativi» (cfr. *supra*, §3.2), che costituiscono l'oggetto specifico delle scienze sociali: essi sono *determinati*, e quindi riconoscibili, in virtù della conformità a *regole* caratterizzanti il contesto pragmatico in cui hanno luogo; inoltre (ma è un altro aspetto della stessa questione), il *senso* di cui essi sono dotati – un senso comprensibile tanto a chi si comporta in un certo modo quanto a chi ci "ha a che fare" – è tale in virtù di un insieme di concetti condivisi nel contesto pragmatico stesso.

In un altro punto di *ISS* (III, §6) Winch richiama la parabola del fariseo e del pubblicano contenuta nel Vangelo (*Luca*, 18, 9-14):

> [9] Disse ancora questa parabola per alcuni che presumevano di esser giusti e disprezzavano gli altri: [10] «Due uomini salirono al tempio a pregare: uno era fariseo e l'altro pubblicano. [11] Il fariseo, stando in piedi, pregava così tra sé: O Dio, ti ringrazio che non sono come gli altri uomini, ladri, ingiusti, adùlteri, e neppure come questo pubblicano. [12] Digiuno due volte la settimana e pago le decime di quanto possiedo. [13] Il pubblicano invece, fermatosi a distanza, non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo, ma si batteva il petto dicendo: O Dio, abbi pietà di me peccatore. [14] Io vi dico: questi tornò a casa sua giustificato, a differenza dell'altro, perché chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato».[23]

Winch si chiede: il fariseo e il pubblicano stavano entrambi *pregando*? Cioè, stavano facendo "la stessa cosa"? – una cosa *dello stesso genere*? (cfr. *ibid*: 108) Per rispondere a questa domanda, osserva Winch, è necessaria una conoscenza di che cosa è implicito nel *concetto* di preghiera: ma questa è una questione *religiosa*. Un sociologo che volesse studiare le "preghiere" – o presunte tali – di un migliaio tra farisei e pubblicani, non potrebbe accontentarsi di una definizione "sociologica" di preghiera: avrebbe bisogno dei concetti *della* religione e, se anche la sua spiegazione scientifica dovesse ricorrere a concetti tecnici (dunque "nuovi", o comunque estranei alla religione), questi non potrebbero prescindere da quelli.

Per uno scienziato *naturale*, la possibilità di condurre esperimenti, elaborare teorie ecc. – in una parola, la possibilità di *fare* scienza – dipende dalla possibilità di confrontarsi (almeno in linea di principio) con la propria comunità scientifica; dalla possibilità che le proprie teorie, i risultati dei propri esperimenti ecc. vengano riconosciuti *come tali*; dipende, cioè, da quella che Winch chiama una «relazione di *partecipazione*»:

23 Dalla versione ufficiale della Bibbia del sito della Chiesa cattolica: http://www.vatican.va/archive/ITA0001/__PVE.HTM

> (...) essi oper[a]no entro un'attività dello stesso tipo generale che *hanno imparato* in modi simili; (...) essi [sono] perciò *in grado di comunicarsi* reciprocamente ciò che stanno facendo; (...) ciò che ciascuno di essi sta facendo [è] in linea di principio intelligibile agli altri. (*ISS*, III, §5: 107)

È nella «relazione di partecipazione» che le azioni assumono significato: esse sono riconosciute come tali e (perché) è sempre possibile, per qualcuno che partecipi di quella relazione, stabilire se una certa azione sia corretta o meno, in relazione alle regole che ne definiscono il significato. Si potrebbe dire, altrimenti, che la comprensione delle reciproche azioni avvenga perché si *concorda*[24], già prima, nella condivisione di un insieme complesso di concetti, pratiche, schemi di azione-reazione, giudizi ecc. – perché si condivide una certa «forma di vita», per usare il lessico di Wittgenstein.

Se dunque per lo scienziato naturale la «condivisione» è presupposta al livello della comunità scientifica, e in virtù di essa gli è possibile identificare e trattare i propri oggetti di studio, cosa si deve dire dello scienziato sociale? Si è visto che egli non può trovare i concetti del proprio discorso semplicemente nella scienza che pratica – nella propria comunità scientifica – ma deve fare sempre riferimento ai concetti interni al campo d'indagine, dal momento che quest'ultimo è caratterizzato da comportamenti significativi, retti da regole loro proprie. Ciò considerato, si deve concludere che lo scienziato sociale, per poter parlare del proprio "oggetto" (ma a questo punto sembra improprio parlare di un "oggetto di studio"), dovrà giocoforza intrattenere con esso una relazione di partecipazione, analoga a quella che pure intrattiene – alla pari dello scienziato naturale – con la propria comunità scientifica. È così che Winch afferma:

24 Winch (*ISS*, III, §5: 107) cita una frase di Rush Rhees: «È evidente che ci comprendiamo senza affatto osservare se le nostre reazioni corrispondono o meno. *Proprio perché* le nostre reazioni concordano, a me è possibile dirti qualcosa, e a te è possibile insegnarmi qualcosa.»

> Se volessimo proprio confrontare lo scienziato sociale ad un ingegnere, faremmo meglio a confrontarlo con un ingegnere principiante che sta studiando con che cosa abbia a che fare l'ingegneria – intesa come un'attività di un certo tipo –. La sua comprensione dei fenomeni sociali è più simile alla comprensione che l'ingegnere ha delle attività dei suoi colleghi, di quanto non lo sia a quella che egli ha dei sistemi meccanici oggetto di studio.

Tornando alla parabola del fariseo e del pubblicano, lo scienziato sociale (della religione) che voglia teorizzare a proposito della "preghiera", dovrà certo conoscere i concetti religiosi chiamati in causa; ma, perché questo sia possibile, dovrà *partecipare* alla comunità religiosa: cioè entrare – almeno in certa misura[25] – nella «forma di vita» dell'"essere religioso". Se quanto detto è vero, ciò significa che la relazione tra lo scienziato sociale e la società da lui studiata ha molto più a che fare con la *condivisione* di un certo numero di conoscenze e di pratiche, piuttosto che con il genere di rapporto (schematicamente) tra "soggetto" ed "oggetto", tra "teoria" e "referente della teoria" tipico delle scienze naturali (dove la «relazione di partecipazione», come si è visto, ha luogo soltanto al livello del "soggetto" o della "teoria").

I concetti appena espressi risulteranno più chiari dopo aver fatto ritorno all'esempio dell'occhiolino di Ryle, nella ripresa di Geertz (cfr. *supra*, §3.1[26]):

> Questo tuttavia è solo il principio. Supponete, continua [Ryle], che ci sia un

25 È su questo "in certa misura" che si gioca il grande tema del binomio *etico/emico* nelle scienze antropologiche (cfr. *supra*, Introduzione: n. 10). Esso può essere riassunto, molto schematicamente, in queste domande: fino a che punto l'antropologo deve identificarsi (immedesimarsi) nel contesto umano che intende studiare? è possibile una piena identificazione, tale da rendere autenticamente comprensibili i concetti *emici* (interni al contesto)? ma, d'altro canto, se tale piena identificazione avesse luogo, sarebbe ancora possibile un discorso razionale dotato di un qualche livello di generalità (*etico*), quale del resto si propone l'antropologia? e così via. Si vedrà nel prossimo capitolo come quesiti analoghi a questi entrino nelle critiche che sono state rivolte a Winch.

26 Riprendo la citazione dal punto in cui era stata interrotta.

> terzo ragazzo che «per divertire maliziosamente i suoi amici» faccia la parodia della strizzata d'occhio del primo ragazzo perché dilettantesca, goffa, banale e così via. Naturalmente lo fa nell'identico modo in cui il secondo ragazzo ha ammiccato e il primo ha avuto un tic involontario, contraendo cioè la palpebra destra: soltanto che questo ragazzo non sta né ammiccando né strizzando l'occhio involontariamente; sta parodiando il tentativo di qualcun altro, ridicolo a parer suo, di ammiccare. Anche qui esiste un codice stabilito socialmente («ammiccherà» in modo laborioso, fin troppo apertamente, forse aggiungendo una smorfia: i tradizionali artifici del clown) ed esiste anche un messaggio. Solo che in questo caso non si tratta di intesa, ma di ridicolo. Se gli altri credono che stia effettivamente ammiccando, tutto il suo progetto fallisce completamente, benché con risultati un po' diversi, come se pensassero che abbia uno spasmo involontario. Si può andare oltre: incerto sulle sue abilità mimiche, l'aspirante comico può far pratica a casa davanti allo specchio, nel qual caso non ha un tic, non ammicca, non prende in giro, ma fa le prove; benché, per quello che registrerebbe una macchina fotografica, un comportamentista radicale o uno che crede nelle proposizioni protocollari, stia solo contraendo rapidamente la palpebra come tutti gli altri. Dal punto di vista logico, se non pratico, sono possibili complicazioni senza fine. (Geertz 1973: 13-14)

Attraverso questo esempio e facendo uso della coppia concettuale – anch'essa presa in prestito a Ryle – di *thin description* e *thick description*, Geertz arriva ad enunciare quello che, nella sua “antropologia interpretativa”, costituisce l'oggetto peculiare dell'etnografia. Avrò modo di tornare brevemente su Geertz nella conclusione di questo lavoro; per il momento mi basta considerare *che cosa ci mostra* l'aneddoto dell'ammiccamento.

4.2 Allenatori di fantacalcio

Un osservatore esterno che debba descrivere che cosa stanno facendo i diversi “attori” (quello che fa davvero l'occhiolino; quello che ha il tic nervoso; quello che fa la parodia del primo; quest'ultimo, quando si allena da solo a casa) si tro-

verebbe in seria difficoltà, se dovesse attenersi a criteri strettamente "esterni", per così dire "neutri", "non compromessi" con la situazione osservata. Egli non potrebbe prescindere, come si è visto nei paragrafi precedenti, da considerazioni "interne" al contesto; ma cosa significa che l'osservatore, per dare un resoconto di ciò che vede, "non può prescindere da considerazioni interne al contesto"? Le regole, che definiscono quale sia il *significato* e in che cosa consista una *corretta* (e una scorretta) esecuzione dell'azione "ammiccamento", non si "sovrappongono" alla circostanza in cui gli ammiccamenti hanno luogo: esse non *generano* delle (nuove) possibilità di azione in un contesto pragmatico già dato, quasi potessero innestarsi nel tronco di una pianta già viva, arricchendone le proprietà. Diversamente, le regole "germogliano" all'interno di un contesto pragmatico, di una «forma di vita»: è solo in relazione ad un complesso di relazioni, significati ecc. che esse possono avere senso. Nelle parole di Winch,

> (...) sia i fini perseguiti che i mezzi usati nella vita umana, lungi dal generare forme di attività sociale, dipendono da quelle forme per il loro stesso essere. Un mistico religioso, ad esempio, che afferma che il suo scopo è l'unione con Dio può essere compreso soltanto da qualcuno che abbia qualche famigliarità con la tradizione religiosa nel cui quadro questo scopo è perseguito; uno scienziato che afferma che il suo scopo è quello di scindere l'atomo può essere compreso soltanto da qualcuno che conosca la fisica moderna. (*ISS*, II, 3: 72)

In altre parole, l'ammiccamento, in quanto gesto significativo, *non si darebbe neppure*, come possibilità né come regola, se non ci fosse quel "contesto" (quella «forma di vita») dal quale esso scaturisce e nel quale soltanto può essere compreso: un contesto, poniamo, in cui siano presenti i concetti di "intesa", "segretezza", "complicità" e simili[27]. Tornando al nostro osservatore che "non può prescindere

27 O, d'altro canto, quelli di "parodia", "ironia", "presa in giro" ecc.

da considerazioni interne al contesto": ciò significa, forse, che egli deve impadronirsi di una sorta di *teoria*, di un "manuale" delle "regole del gioco" del contesto che sta osservando? Che egli deve imparare, ad esempio, che l'occhiolino si fa quando si vuole comunicare qualcosa a qualcuno, e soltanto a qualcuno, senza che gli altri lo sappiano; che nel significato dell'occhiolino è compresa l'idea di reciproca soddisfazione per l'altrui ignoranza di quanto si sta condividendo ecc.? L'idea che l'osservatore debba conoscere simili "regole del gioco" astratte rischia di portarci fuori strada: certo, la sua capacità di descrivere il contesto potrebbe dipendere, in qualche misura, da una conoscenza di questo tipo; ma essa non è il *primum* – ovvero, essa stessa presuppone un altro tipo di legame tra l'osservatore e il contesto.

Ritorniamo qui al concetto di *partecipazione* già espresso sopra: ciò che permette all'osservatore di descrivere *che cosa stanno facendo* i suoi attori è, in ultima analisi, la sua capacità, *almeno in linea di principio*, di *prendere parte* allo scambio di ammiccamenti. Ciò non significa che egli debba essere un abile "ammiccatore", né che di fatto si diletti nell'arte dell'ammiccare; può essere utile pensare, piuttosto, ad un appassionato di calcio che sa distinguere le scelte tecniche azzeccate di un allenatore da quelle disastrose – pur senza aver mai allenato una squadra, né probabilmente essendone in grado. Nondimeno, egli sarà parte di una "comunità calcistica" della quale condividerà aspettative, giudizi, finalità ecc.

Gli stessi comportamenti "derivati", "periferici" o "solo formalmente uguali" (come possiamo approssimativamente definire, ai fini di questo discorso, la parodia dell'ammiccamento, l'allenamento davanti allo specchio e il tic nervoso, rispettivamente) traggono il loro significato (o non-significato) dalla relazione che intrattengono, da un punto di vista logico, con la *possibilità* per qualcuno di *fare* (davvero) *l'occhiolino*, secondo il suo significato pieno e normale. Così come, si

potrebbe dire, un "allenatore" del fantacalcio è tale solo in virtù del riferimento ad un vero allenatore – benché il significato di "allenatore" sia in gran parte stravolto nel caso del fantacalcio.

Bisogna chiedersi a questo punto: i concetti come quello di «istituzione sociale», impiegati dalle scienze sociali per descrivere i fenomeni che esse studiano, in che relazione si pongono rispetto al contesto pragmatico? Si è visto (*supra*, §4.1) come i concetti tecnici non possano prescindere da quelli interni, «non-riflessivi» (come sono altrimenti chiamati da Winch); e come lo scienziato sociale debba trovarsi in una relazione di «partecipazione» con il contesto stesso. Che dire, però, delle elaborazioni teoriche "di livello superiore" – quelle che permettono alla scienza di "elevarsi", per così dire, sopra i concetti non-riflessivi in uso presso una comunità, arrivando a produrre un discorso dotato di un qualche grado di generalità? Se ciò non accadesse, infatti – se cioè lo scienziato sociale si limitasse a immedesimarsi nella realtà da lui studiata – il concetto stesso di *scienza* sociale perderebbe senso, in quanto verrebbe a coincidere con la *vita* in una determinata comunità.

Winch rifiuta, contro Popper, che concetti come «istituzione sociale» siano «semplicemente modelli esplicativi introdotti dallo scienziato sociale per i suoi scopi» (*ISS*, v, §1: 153); il concetto di «istituzione sociale», ad esempio, ingloba dei modi di pensare che *governano* il comportamento effettivo dei membri della società cui il concetto viene riferito.

> L'idea della guerra, ad esempio, (...) non è stata semplicemente inventata da persone che desideravano *spiegare* che cosa accade quando delle società entrano in conflitto armato. È un'idea che specifica i criteri di ciò che è appropriato fare per i membri di società in conflitto. (...) Il mio comportamento è governato, si potrebbe dire, dal concetto che ho di me stesso come membro di un paese belligerante. Il concetto appartiene perciò *essenzialmente* al mio

> comportamento. Ma il concetto di gravità non appartiene essenzialmente al comportamento di una mela che cade: appartiene piuttosto alla *spiegazione* che ne dà il fisico. (*ibid*.: 154)

Questo ci riporta ancora una volta alla differenza epistemologica tra scienze naturali e scienze sociali (cfr. *supra*, §3): differenza che, come si è visto, investe gli stessi concetti di *descrizione* e *spiegazione*. Bisogna chiedersi adesso: in che modo e in che senso è possibile indagare razionalmente una società diversa da quella in cui lo scienziato sociale vive? È possibile *confrontare* due società che non condividano gli stessi concetti, gli stessi comportamenti ecc.? – Questo, approssimativamente, è ciò che si propone di fare l'antropologia.

5 «Comprendere una società primitiva»

Nell'apertura del primo paragrafo di *UPS*, facendo riferimento alla monografia dell'antropologo britannico Evans-Pritchard sulla popolazione degli Azande dell'Africa centrale (Evans-Pritchard 1937), Winch pone così i termini della questione:

> Come molti altri popoli primitivi, gli africani Azande sostengono credenze che sarebbe per noi impossibile condividere, e si impegnano in pratiche difficili per noi da comprendere. Essi credono che alcuni membri della loro società siano streghe, e che esercitino una occulta influenza maligna sulle vite dei loro compagni. Si impegnano in riti volti a fronteggiare la stregoneria, consultano oracoli ed usano rimedi magici per proteggersi dai danni che essa può provocare. Un antropologo che studia un simile popolo vuol rendere quelle credenze e quelle pratiche intelligibili a se stesso e ai suoi lettori. Ciò significa presentarne un resoconto che soddisfi in qualche modo i criteri di razionalità richiesti dalla cultura alla quale egli e i suoi lettori appartengono: una cultura

> la cui concezione della razionalità è profondamente influenzata dai risultati e dai metodi della scienza, e che tratta cose come una credenza magica o la consultazione degli oracoli quasi come un paradigma di irrazionalità. (*UPS*, §1: 124-5)

Il problema sollevato in questo passo è il seguente: dal momento che l'antropologia si propone di rendere a noi comprensibili modi di vita diversi dal nostro, non deve forse *giudicare* tali modi di vita dal punto di vista di criteri oggettivi, indipendenti dai modi di vita stessi? Non deve, cioè, misurare il loro grado di *corrispondenza* ai parametri fondamentali su cui si gioca il rapporto tra l'uomo e il mondo, ovvero la possibilità del primo di comprendere (correttamente) il secondo e di realizzarvi la propria vita con successo?

5.1 Ci sono o ci fanno?

Per lungo tempo, nella storia dell'antropologia, è parso ovvio che si dovesse rispondere «sì» ai quesiti appena formulati. Limitandosi, per semplicità, alla tradizione britannica[28], si possono individuare due grandi filoni teorico-interpretativi: quello *intellettualista* e quello *simbolista*, il primo riconducibile ai grandi evoluzionisti (Tylor e Frazer *in primis*), il secondo facente capo a Malinowski[29] ed Evans-Pritchard ed espresso, tra gli altri, da Beattie. Secondo l'approccio intellettualista, la spiegazione della (apparente) incomprensibilità, poniamo, della "magia"[30], viene ricercata nell'occorrenza di qualche *errore* al livello dei processi intel-

28 Seguo qui, diversamente da quanto fatto nell'Introduzione, la lettura della storia dell'antropologia classica esposta da Dei nel già citato articolo (1988), §1: 45-49.

29 Si veda, ad esempio, la sua distinzione, tipicamente funzionalista, tra "bisogni fondamentali" (*basic needs*) e "bisogni secondari" o "derivati".

30 Farò qui uso di una categoria non meglio definita di "magia" (d'ora in avanti senza virgolette) per intendere una generica forma di "fenomeno sociale-culturale non-occidentale" difficilmente comprensibile all'osservatore "occidentale".

lettuali-razionali. La magia non si distinguerebbe, cioè, dalla scienza in virtù della sua diversa "natura", dal momento che, come la seconda, essa sarebbe parimenti rivolta alla comprensione-spiegazione del mondo naturale; piuttosto, ciò che fa della magia una non-scienza (e della scienza uno sviluppo positivo della magia) è la presenza di fallacie metodologiche (che Frazer identifica, ad esempio, nell'applicazione impropria di concetti come "somiglianza" e "contatto"[31]).

Nel caso del simbolismo, invece, l'idea di una razionalità similmente compromessa dall'errore, presso le società dette "primitive", non trova più favore; ciò in virtù del fatto che, grazie alle migliori conoscenze etnografiche ottenute nel corso degli anni, gli antropologi si resero conto di come anche la più "arretrata" e "irrazionale" delle popolazioni disponesse di una solida base di sapere empirico e di abilità tecniche, tanto "realistiche" quanto le nostre, tali da permetterne la sopravvivenza. La tesi simbolista, atta a spiegare la "diversità" (o "incomprensibilità") degli uomini diversi da noi, afferma allora che la magia non consiste tanto in un comportamento *ir*razionale (cioè, nel senso intellettualista, *difettoso* di razionalità), bensì in una razionalità *nascosta*. «Simbolismo» sta infatti ad indicare una presa di posizione del tipo: «Questi comportamenti non sono quello che *sembrano*; *in realtà* essi *stanno per* qualcos'altro». Ciò significa che, ad esempio, una "danza della pioggia" non deve essere vista come un inadeguato e (perché) "pseudo-scientifico" tentativo *strumentale* di far sì che, davvero, piova: piuttosto, essa deve venir compresa, mettiamo, come una forma di rappresentazione simbolica e di rafforzamento della coesione sociale (cfr. Dei 1988, §1: 47).

Eppure l'approccio simbolista, se da un lato cerca di recuperare la *razionalità* delle altre culture, dall'altro fallisce nel tentativo di avvicinarsi alla loro corretta

---

31 Cfr. Frazer 1936, in particolare iii e lxix.

comprensione. Così Dei:

> L'unico criterio di cui i simbolisti sembrano disporre è la corrispondenza/devianza rispetto alla *nostra* concezione della verità e dell'efficacia strumentale. Il che rende i loro argomenti circolari. L'apparente irrazionalità della magia sarebbe spiegata dalla sua natura espressiva, che a sua volta è però identificabile solo sulla base dell'apparenza di irrazionalità. Una circolarità non dissimile in fin dei conti da quella dell'argomento frazeriano, secondo il quale: «È (...) una verità evidente, e quasi una tautologia il dire che tutta quanta la magia è per necessità falsa e sterile, perché se divenisse vera e fruttuosa non sarebbe più magia ma scienza.[32]» (*ibid.*: 49)

I concetti-chiave che sono in gioco in simili letture (tanto simbolista quanto intellettualista) sono quelli di "realtà" e di "logica", che starebbero alla base della "razionalità", una e una sola, propria dell'uomo in quanto tale ed espressa nella sua forma più matura ed esplicita dalla scienza-tecnologia occidentale; infatti, il concetto di "comportamento razionale" che è qui in gioco potrebbe essere definito come «quel comportamento che è guidato da motivi e concetti tra loro internamente (*logicamente*) coerenti e che si conforma alla (tiene conto della) *realtà*». È solo sulla base di simili concetti ritenuti "oggettivi", cioè invariabili e universalmente dati, che simbolisti ed intellettualisti possono giungere alle loro conclusioni; entrambi infatti partono dalla constatazione che quello che si *osserva* fare ai "primitivi" è *sbagliato*, *assurdo*, *irrazionale* ecc. La differenza tra le due linee interpretative sta soltanto nella disposizione ad accogliere ciò che si osserva come un atteggiamento *pratico-conoscitivo* da lato, *simbolico-espressivo*[33] dall'altro. Ciò non toglie che – come osserva Dei nel passo citato – la "realtà" (con la "logi-

32 Frazer 1936: 86.

33 Nel simbolismo, l'irrazionalità dei comportamenti al livello della realtà empirica viene recuperata, e trasfigurata, in una razionalità (quella espressiva) corrispondente ad un livello di realtà "altro" – ad esempio, quello della "società".

ca") venga assunta a parametro definitivo delle azioni altrui: se un "selvaggio" dimostra di "non capire" cosa succeda *davvero*, o se è insensibile alla smentita *empirica* del proprio comportamento, *allora* deve essere cercata una spiegazione che renda conto dello iato (reale, per gli intellettualisti; apparente, per i simbolisti) esistente tra comportamenti e realtà.

5.2 Dubitare dell'onnipotenza divina

L'attacco di Winch ad un impostazione "realista" dell'antropologia si inserisce su questo versante della questione. In *UPS* (§1: 124-41), egli parte da due osservazioni preliminari, sulla scorta di quanto già argomentato in *ISS* relativamente alle scienze sociali in generale: *(i)* che il confronto («controllo») con un «reale indipendente» *non* è una caratteristica esclusiva della scienza; *(ii)* che il *senso* stesso di "realtà" è dato solo in relazione ad un linguaggio, cioè ad un contesto pragmatico-sociale.

Rispetto al primo punto, basti considerare, ad esempio, l'ambito religioso: per un cristiano credente, dubitare dell'onnipotenza divina costituisce un atto assurdo, perché in contraddizione con il concetto stesso di divinità, sul quale è costruita la sua religiosità di credente. Eppure, l'affermazione «Dio non è onnipotente» non può essere smentita (né confermata) da alcuna osservazione di carattere empirico; ma, allora, il presunto carattere *inequivocabile* e universale della "realtà" non può essere ricercato nel suo legame con l'esperienza empirica, dal momento che un simile carattere di inequivocabilità può essere rintracciato anche in concetti che nulla hanno a che vedere con l'"empirico".

> La realtà non è ciò che dà senso al linguaggio. Ciò che è reale e ciò che è irreale si mostra *nel* senso che il linguaggio ha. (*UPS*, §1: 128)

Quanto alla seconda osservazione di Winch, si può prendere ad esempio il concetto di atomo: dire che l'atomo è "reale" ha senso soltanto all'interno di un quadro di riferimento scientifico (fisico) che coinvolge una serie di teorie, di pratiche sperimentali ritenute valide ecc. Al di fuori di quel quadro, non ha alcun senso (o, perlomeno, ha un senso molto diverso da quello interno al contesto scientifico di appartenenza) dire che l'atomo è reale e agire di conseguenza.

Da queste osservazioni intorno al concetto di realtà, Winch giunge ad attaccare anche il concetto di logica, intesa come attributo universalmente dato dell'intelletto umano[34]. A differenza di autori come Lévy-Bruhl (cfr. *supra*, Introduzione), Winch non afferma l'esistenza di una serie di *logiche* differenti, coesistenti e indipendenti l'una dall'altra – non afferma, ad esempio, l'esistenza di una «prelogica» insensibile al principio di non contraddizione, come fa l'autore de *La mentalità primitiva* (Lévy-Bruhl 1922). Piuttosto, l'impossibilità di affermare l'irrazionalità (reale o manifesta, "espressiva") di un comportamento sulla base del suo scollamento da una "realtà" – che, come si è visto, non può essere data indipendentemente dal contesto pragmatico –, conduce, secondo Winch, ad una revisione della coppia concettuale *razionale/irrazionale* e all'introduzione del concetto di *non*-razionale, distinto da *ir*razionale.

Se è sempre possibile affermare di un'azione, avente luogo in un determinato contesto pragmatico governato da regole ecc., se essa sia razionale o *irrazionale*, nella misura in cui corrisponda o meno ai criteri logici di quello stesso contesto, d'altro canto *non è* possibile giudicare come *irrazionale* una pratica dall'*esterno* del suo contesto di riferimento; ciò corrisponderebbe, infatti, a giudicare come irrazionale l'intero sistema in cui tale pratica ha luogo (ad esempio, la religione o

34 Si può trovare un complemento alla critica winchiana del concetto di logica elaborata in *UPS* nei due paragrafi dedicati a Vilfredo Pareto in *ISS* (iv, §§1-2: 119-135).

l'amore cortigiano o il sistema democratico-parlamentare). In questo modo, ogni sistema di pratiche che venga studiato dall'esterno deve essere detto *non*-razionale, nella misura in cui *non avrebbe senso* attribuirgli il carattere della razionalità (o dell'irrazionalità), il quale appartiene ad un (altro) sistema specifico – per semplificare, quello scientifico. Così come non ha senso dire che la preghiera è un atto irrazionale se non in riferimento al contesto religioso (sarebbe "irrazionale" se, per esempio, fosse preceduta da un'invocazione come: «Oh, Dio impotente!»), allo stesso modo il sistema pragmatico della scienza sperimentale, nel suo complesso, *non* può essere detto *razionale*, dal momento che la *razionalità* è uno dei criteri che gli pertengono internamente ed è, pertanto, *presupposto* dal concetto stesso di scienza sperimentale. Affermare che quest'ultima sia, in quanto tale, razionale equivarrebbe a sostenere che un giudice è giusto (in generale, nella sua vita) perché opera, nel suo lavoro, secondo i principi della giustizia: si tratta di un argomentazione circolare.

Questo concetto è ben espresso in un passo di *ISS*, quando Winch si confronta criticamente con la teoria delle scienze sociali di Vilfredo Pareto:

> Un atto *il*logico implica presumibilmente un *errore* di logica; ma dire che qualcosa è *non*-logico significa negare che i criteri della logica siano ad esso applicabili. Il altri termini non ha alcun senso dire che l'azione non-logica è logica o illogica, proprio come non ha senso dire di qualcosa di non-spaziale (come ad esempio la virtù) che è grande o piccolo. (...) i criteri della logica non sono un dono diretto di Dio, ma sorgono da, e sono intelligibile soltanto nel contesto di, modi di vita sociale. Ne consegue che i criteri della logica non possono essere applicati a questi ultimi in quanto tali. La scienza è, ad esempio, un tale modo di vita, la religione un altro; e ciascuno di essi ha propri criteri d'intelligibilità. Così entro la scienza o la religione le azioni possono essere logiche o illogiche (...). Ma non possiamo dire sensatamente che la pratica stessa della scienza o quella della religione sia logica o illogica; en-

trambe sono non-logiche. (*ISS*, iv, §1: 124-5)

Se, come si è visto, l'antropologia non può ricorrere all'appoggio di nozioni universali come "realtà" e "razionalità" per fondare il proprio tentativo di comprensione e comparazione delle culture, dove si può rivolgere? Dov'è il "dato"? Per quanto detto, sembra che l'antropologo debba riferirsi ai contesti pragmatici come ad un *primum*; nelle parole di Wittgenstein, citate da Winch:

> Ciò che si deve accettare, il dato, sono – potremmo dire – *forme di vita*. (*RF* ii: 295)

Se il "dato" è costituito dalle «forme di vita», non risulta forse preclusa all'antropologia la possibilità di *confrontare* i modi di fare, le istituzioni, le credenze ecc. che hanno luogo nelle diverse società? Ad esempio, dire che la magia non è interpretabile attraverso le forme della scienza (il tentativo di dare una spiegazione causale dei fenomeni naturali; lo sviluppo di forme di controllo sulla realtà ecc.), ma pertiene ad una diversa forma di vita che non può essere giudicata dall'esterno – non equivale a *rinunciare* al compito stesso dell'antropologia? La risposta a questo quesito ci conduce all'ultimo aspetto dell'analisi winchiana delle scienze sociali e della comprensione delle altre forme di umanità: la dimensione etica.

5.3 «Diverse concezioni del bene e del male»

I singoli contesti pragmatici, si è detto, non sono riducibili a criteri esterni in riferimento ai quali sia possibile darne una spiegazione o giudicarli; d'altro canto, l'antropologo non può accontentarsi di "immedesimarsi" nella cultura osservata, «ricostru[endo]ne le basi concettuali e l'interna coerenza formale»; Winch, insomma, «non identifica il metodo antropologico con la *riproduzione* dei singoli giochi

linguistici giocati dagli attori» (Dei 1988, §4: 63). Altrimenti, avendo di fronte la scienza e la magia, non potremmo andare oltre alla mera *constatazione* della loro esistenza in quanto sistemi distinti di azioni e credenze; invece, *intuiamo*, per così dire, che scienza e magia, anche se non possono essere viste come due forme dello stesso atteggiamento (si diceva: conoscitivo ecc.), hanno *qualcosa* a che fare l'una con l'altra – che è *possibile*, o doveroso, parlare dell'una *anche* in riferimento all'altra. Winch rintraccia questo "qualcosa" in un «senso» (*point*), un "nucleo unitario" che tiene insieme le vite degli esseri umani – quella che potrebbe essere chiamata la loro dimensione *etica*. Leggiamo in *UPS*:

> In una discussione sull'uso filosofico dei giochi linguistici in Wittgenstein[35], Rush Rhees osserva che cercare di dar conto della significatività del linguaggio solo in termini di giochi linguistici isolati vuol dire trascurare l'importante fatto che i modi di parlare non sono isolati l'uno dall'altro, in sistemi di regole che si escludono a vicenda. Ciò che in un contesto può esser detto attraverso l'uso di una certa espressione dipende, per il suo senso, dagli usi di quell'espressione in altri contesti (in differenti giochi linguistici). I giochi linguistici sono giocati da uomini che hanno vite da vivere – vite che implicano una larga varietà di interessi differenti, che hanno ogni sorta di differenti conseguenze reciproche. Per questo, quel che un uomo dice o fa può esser rilevante non solo per lo svolgimento dell'attività in cui è attualmente impegnato, ma anche per la sua *vita* e per le vite di altre persone. Per un uomo, vedere un senso in ciò che sta facendo dipenderà allora dalla sua capacità di vedere una qualche unità nei suoi multiformi interessi, attività e relazioni con altri uomini; cosa egli veda nella sua vita dipenderà dalla natura di questa unità. Tale abilità, a sua volta, dipende non soltanto dall'individuo in questione, anche se questo non vuol dire che non dipende affatto da lui; dipende anche dalle possibilità che la cultura in cui vive pone o non pone a disposizione per costruire tale senso. (§2: 153-4)

35 Rhees, Rush, «Wittgenstein's Builders», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 20, 1960: 171-86.

È per questa via che Winch giunge a collegare lo studio delle altre culture, piuttosto che ad una nozione prettamente epistemologica, al «concetto di *imparare da*», che a sua volta è collegato a quello di «*saggezza*» (*wisdom*) (*ibid*.: 155). Nel confronto con altre culture l'antropologo si trova di fronte, in ultima analisi, a «diverse concezioni del bene e del male», a «differenti possibilità di dare un senso alla vita umana» (*ibid*.: 154); è solo in relazione a tale "nucleo" etico che è possibile comprendere il significato che gli uomini attribuiscono alle svariate attività che svolgono, alle regole che seguono, ai concetti di cui si servono. Se manca questa comprensione, la conoscenza delle altre culture si riduce a mero confronto di tecniche, quando non a riduzione etnocentrica del diverso.[36]

36 Cfr. *supra*, §3.

III
Chi ha paura di Peter Winch?

Le tesi espresse da Peter Winch in *ISS* e *UPS*, delle quali ho cercato di fornire un quadro nel capitolo precedente, si collocano in un dibattito filosofico-epistemologico di ampie dimensioni che si è protratto per almeno tre decenni a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso e le cui tematiche costituiscono tutt'ora un centro d'interesse. Il *Rationality Debate*[1], che ha investito in particolar modo l'ambito accademico e culturale anglosassone, si è concentrato sulla nozione di «razionalità»: se sia possibile formulare un concetto universale di razionalità cognitiva, grazie al quale sia possibile elaborare criteri "oggettivi" per il confronto tra le diverse culture. Il dibattito, dunque, ha investito in primo luogo le scienze antropologiche, mettendone in discussione i presupposti teorico-metodologici e lo stesso statuto conoscitivo, conducendo ad una critica radicale dell'opera degli autori classici.

In questo contesto, l'intervento di Winch assume un'importanza di primo piano: come abbiamo visto, egli giunge a criticare lo statuto epistemologico empiristico delle scienze sociali a partire dalla considerazione del carattere intimamente *significativo* dell'agire umano; e, attraverso l'impiego di nozioni wittgensteiniane quali «forma di vita», mette capo ad un deciso rifiuto della possibilità di comprendere le società diverse dalla nostra attraverso l'impiego di definizioni forti di "realtà" e "logica", delle quali mostra la dipendenza da sistemi pratico-concettua-

1 Mutuo questa denominazione da DEI-SIMONICCA 1990 (§1: 15), cui faccio riferimento per i contorni generali del dibattito stesso.

li circoscritti.

Le posizioni espresse da Winch, se da un lato hanno dato un impulso decisivo al *Rationality Debate*, dall'altro hanno attratto numerose critiche da parti diverse, la maggior parte delle quali imperniate sul problema del relativismo, ovvero sui rischi che sarebbero legati all'abbandono di una nozione universale di razionalità[2]. Nell'introduzione al volume collettivo *Ragione e forme di vita*[3], Dei e Simonicca individuano alcuni "luoghi-chiave" del dibattito: l'antologia *Rationality*, a cura del sociologo B.R. Wilson (1970), nella quale compare *UPS* di Winch e dove viene condotta la prima forte critica al paradigma realista ed empiristico dell'antropologia classica; la rivista *Philosophy of the Social Sciences*, che nel corso di tutti gli anni Settanta ha pubblicato una serie di interventi nei quali si è cercato di recuperare una qualche nozione oggettiva – per quanto debole – di razionalità, quale «testa di ponte» del confronto interculturale; l'antologia a cura di M. Hollis e S. Lukes, *Rationality and Relativism* (1982), nella quale ha luogo il tentativo di ricondurre il problema della comprensione delle altre culture a quello, tipico della filosofia analitica, delle «Other Minds». In quest'ultimo "capitolo" del *Rationality Debate* Dei e Simonicca individuano il passaggio ad una fase di tecnicizzazione e frammentazione dei problemi filosofici, tale da far venir meno progressivamente il terreno comune fra le diverse posizioni in gioco; la compattezza del dibattito ne risulta compromessa, così come la sua capacità di dialogare proficuamente con le scienze antropologiche, mentre si aprono nuove direzioni di ricerca.[4]

Non intendo qui addentrarmi in uno studio storico e "topografico" delle diverse posizioni espresse nell'arco dei decenni del *Rationality Debate*. Piuttosto, pren-

2 Cfr. Dei 1988, §5: 64-5.

3 Dei-Simonicca (a cura di) 1990.

4 Cfr. *cit.*, §1: 13-16.

derò in considerazione alcune (tre) delle maggiori "piste" di critica alle posizioni di Peter Winch, facendo riferimento agli autori che le hanno elaborate. Proverò inoltre, laddove possibile, ad abbozzare delle possibili vie di uscita che tengano conto dei contributi più originali di Winch e lo mettano al riparo, per così dire, dal rischio di fraintendimenti.

1 Teste di ponte

La traccia dei filoni argomentativi *contra* Winch che seguirò può essere trovata nel già citato articolo di Fabio Dei, «Streghe, antropologi e forme di vita. Peter Winch e il dibattito sulla razionalità delle culture aliene» (Dei 1988, §§5-6: 65-78); farò altresì riferimento ad alcuni testi di autori rappresentativi di tali filoni critici.

Il primo di essi, definito da Dei «problema della traduzione», si articola secondo una *reductio ad absurdum* della posizione winchiana. Esso parte dalla constatazione, assunta come evidente, che la comunicazione e la traduzione reciproca tra culture diverse *di fatto* avvengono e, pertanto, esse devono essere giocoforza possibili; ma, perché sia possibile comprendersi, deve essere condiviso almeno un criterio-base di razionalità, la cui universalità, dunque, non può essere messa in discussione.

Tale criterio-base universalmente condiviso viene di solito chiamato «testa di ponte» (*bridgehead*): è in virtù del riconoscimento di elementi (minimi) comuni tra l'antropologo e l'indigeno che è possibile l'inizio di un rapporto di comprensione/traduzione. Martin Hollis e Steven Lukes individuano il requisito minimo

della comprensione interculturale nella comunanza delle leggi fondamentali della logica e in criteri minimi di accordo con la realtà. Rispetto a questo secondo aspetto, Hollis scrive:

> Per comprendere le espressioni native, l'antropologo deve porle in relazione le une con le altre e con il mondo. Per tradurle, poniamo, in italiano, egli deve porne alcune in relazione al mondo, in quanto non apprende il significato di una espressione con la sola operazione di porla in rapporto con le altre, a meno che naturalmente già non sappia che cosa le altre vogliano dire. In ultima analisi, allora, ha bisogno di una classe di proposizioni che può specificare nelle loro situazioni d'uso. (...) La classe delle espressioni che formano la testa di ponte per avanzare nel territorio indigeno, deve essere tale che la specificazione dell'antropologo coincida con quella degli informatori. (Hollis 1967: 182)

Il punto di partenza dell'attività dell'antropologo consiste, insomma, nella presupposizione che *(i)* i nativi percepiscono in modo analogo al suo e *(ii)* che, di ciò che percepiscono, essi parlano in maniera analoga a come ne parlerebbe lui (*ibid*: 183). Per quanto riguarda, invece, il criterio della razionalità, leggiamo:

> Siamo (...) spinti a mettere alla prova l'interconnessione razionale delle credenze addotte dai nativi. Ogni nuova identificazione di una credenza nativa deve essere plausibile, dato ciò che è già stabilito. In altri termini, per giustificare una identificazione, dobbiamo mostrare che un nativo che già credesse a ciò che noi sappiamo che egli crede, avrebbe un buon motivo per credere ciò che noi ora sosteniamo creda. (*ibid.*: 186)

Quanto detto sopra comporta la necessità, per l'antropologo, di attribuire *preliminarmente* la razionalità agli uomini incontrati nella ricerca:

> Se la mia argomentazione è valida, l'unica via per produrre resoconti giustificabili di culture altre consiste nel rendere quanto più razionali possibili i nativi. (*ibid.*: 187)

In modo analogo, Lukes scrive:

> Partirò dalla posizione (…) che nella stessa identificazione delle credenze, e *a fortiori* dei sistemi di credenze, dobbiamo presupporre criteri di verità e di inferenza logica comuni e condivisi; di più, dobbiamo presupporre un nucleo di credenze ugualmente condivise da tutti, il cui contenuto e significato è fissato dall'applicazione di quei criteri. (Lukes 1982, §1: 261)

Hollis e Lukes si distinguono l'uno dall'altro nel grado di "forza" che assegnano ai presupposti circa la razionalità e l'accordo con la realtà dei nativi: se per Hollis tali presupposti devono essere *assunzioni* a priori – perché la loro semplice messa in discussione incepperebbe il processo di comprensione/traduzione e porterebbe ad insormontabili circoli viziosi[5] –, per Lukes essi sono *ipotesi*, richieste dalla stessa possibilità che venga intrapreso un lavoro di ricerca antropologica. Essi «[n]on sono veri in quanto astorici; essi sono sia *trascendentali* sia *fattuali*. Ci garantiscono l'accesso al mondo dell'altro, ma senza una loro verifica empirica, senza una conferma testimoniata e convalidata dai dati d'esperienza non avremmo alcuna *chance* di identificarli come veri.» (Dei-Simonicca 1990, §8: 62)

Lukes distingue dei «criteri razionali I», tali da permettere la stessa possibilità di comunicazione, in quanto condivisi da tutti gli uomini; e dei «criteri razionali II»: criteri *contestuali* che permettono di rendere intelligibili quelle credenze che altrimenti appaierebbero irrazionali all'osservatore occidentale. I «criteri razionali

5 Se mancasse la corrispondenza tra le (alcune) espressioni percettive dei nativi e dell'antropologo, quest'ultimo si troverebbe nella condizione di «tradurre prima di scoprire che cosa percepiscono, e sapere cosa percepiscono prima di tradurre. In questo circolo non ci sarebbe alcun ingresso.» (*ibid.*: 182) D'altro canto, se le rispettive concezioni di coerenza e di verità non coincidessero, sarebbe comunque impossibile scoprire concetti alternativi in uso presso i nativi: «Se fossero messi in dubbio questi concetti, l'antropologo avrebbe dovuto conoscerli, prima di poter attuare la tradizione delle espressioni che essi connettevano, e tradurre queste ultime al fine di trovare il modo in cui sono connesse. Ancora una volta non vi sarebbe adito alcuno al circolo.» (*ibid.*: 184)

II» dipendono dai «criteri razionali I», nella misura in cui la razionalità dei «II» è comprensibile solo riconducendola agli «I»; ciononostante, i criteri universali di razionalità *non* determinano a priori le modalità specifiche in cui le credenze effettive vengono tenute per vere, né le ragioni che le sostengono agli occhi dei nativi. Dal canto suo, invece, Hollis non ammette affatto la possibilità dell'esistenza di concetti locali (i «II») di razionalità: se così fosse, la commensurabilità/possibilità di comprensione reciproca tra le culture verrebbe meno. Nel processo di traduzione culturale è sempre in atto un'operazione logica di carattere generale, corrispondente al «dare ragioni per»; se la logica vero-funzionale può mostrare i suoi limiti quando riferita ai contesti empirici, d'altro canto è pur sempre necessario *spiegare* le credenze mediante "buone ragioni", che abbiano cioè un certo grado di oggettività (cfr. Dei-Simonicca 1990, §8: 66-67).

Al di là delle differenze teoriche cui si è fatto cenno, i due autori pervengono, a partire dall'affermazione della necessità di una «testa di ponte» di razionalità condivisa, a sostenere una forma di *asimmetria esplicativa*: in entrambi i casi, la possibilità (necessità, se deve essere possibile il discorso antropologico) di risalire ad un nucleo di credenze necessariamente vere intorno alla realtà, assieme all'appello a criteri razionali universali (i «criteri razionali I» di Lukes) fa sì che debba essere possibile, in ultima analisi, asserire la *maggiore o minore* conformità alla realtà, così come il minore o maggiore grado di razionalità, dei sistemi di credenze altrui. Ciò consente all'antropologo, di fronte ad evidenti discordanze tra il nostro resoconto (scientifico) di ciò che accade e quello indigeno, di affermare l'*erroneità* di quest'ultimo – e di recuperarlo ai principi della razionalità introducendo delle "interferenze" (ad esempio, la credenza nella magia). L'«asimmetria» consiste, dunque, nel diverso "peso" che spetta alle diverse credenze: quelle vere e razionali devono essere trattate *come tali* (se non esistessero, non sarebbe possibile alcun

accordo sul mondo), in modo diverso (asimmetrico) da quelle false e irrazionali – giacché le seconde sono spiegabili solo sulla base delle prime (individuando le cause della "distorsione" ecc.) (cfr. Dei 1988, §5: 66).

La critica a Winch facente leva sul «problema della traduzione» rifiuta di accettare, dunque, che i principi della logica e lo stesso concetto di realtà siano *interamente* "compromessi", per così dire, con le particolari «forme di vita» delle quali sono l'espressione. L'idea di non poter fare uso di *alcun* concetto condiviso di realtà né di criteri minimi di razionalità pare precludere, a questi autori, ogni possibilità di comprensione reciproca fra uomini di culture diverse. È davvero questo l'esito, epistemologicamente relativistico ed umanamente "autistico", della riflessione winchiana?

Uno dei punti chiave dell'argomentazione del nostro filosofo riguarda il rapporto fra singoli, specifici «giochi linguistici» e la «forma di vita» nella quale hanno luogo: così come non è affatto escluso che espressioni del gioco linguistico "logica" abbiano un uso – per quanto diverso, accomunato soltanto da qualche grado di somiglianza – anche in altri dei giochi linguistici nei quali sono coinvolte le stesse persone, allo stesso modo non è affatto da escludere che quelle espressioni (così come ogni altra forma o criterio proprio di un gruppo umano) possano riscontrare delle somiglianze con espressioni in uso presso altre persone – presso altre forme di vita. Il punto è che la *comprensione* – che è al centro delle critiche che ho appena esposto – non è per Winch un punto d'arrivo più di quanto sia un punto di partenza: se è possibile ricercare, astrattamente, dei "criteri universali di razionalità", è solo perché ci si è, già prima, compresi; e ci si è compresi sulla base di somiglianze tali che il volerle ridurre a tutti i costi a tali criteri formali finirebbe per travisarle. In altre parole – e in termini ancora wittgensteiniani – la comprensione non ha luogo tanto al livello delle *teorie* (teorie sulla realtà ecc.), quanto

piuttosto a quello della *grammatica* all'interno della quale le stesse teorie sono espresse (cfr. Dei 1988, §6: 73). Come commenta Dei,

> (…) secondo Winch, il problema posto dalla nozione zande di stregoneria è comprendere quanto in essa appartiene alla grammatica, e quanto alla credenza. (*ibid.*: 73)

> Confrontare due modi di parlare, per quanto sempre possibile, è qualcosa di molto complesso, non riducibile ad un codice neutrale ed oggettivo. La natura della nostra relazione con il linguaggio magico degli Azande può essere chiarita, osserva Winch, dall'analogia con l'«imparare il linguaggio della matematica». In entrambi i casi, non si tratta solo di esprimere concetti prefissati in vocabolari differenti. Imparare il linguaggio della matematica non può essere distinto dall'imparare la matematica: si tratta non solo di un nuovo modo di dire le cose, ma di diverse cose da dire. (*ibid.*: 75)

2 *Credo quia absurdum*

È possibile individuare un secondo "fronte" di attacco a Winch in quello che si può chiamare il problema del «solipsismo delle culture» (cfr. Dei 1988, §5: 66-7); farò riferimento ad alcune argomentazioni di Ernest Gellner.

È proprio Gellner[6] a definire le posizioni winchiane come una forma di «solipsismo collettivo», in quanto esse condurrebbero a concepire il mondo come un insieme di culture (società) reciprocamente chiuse ed incomunicanti, in ragione del carattere squisitamente contestuale di concetti, valori, schemi logici ecc. – finanche quelli più fondamentali, quali "realtà" o "razionalità". La critica di Gellner

6 Gellner 1968: 396 (cfr. Dei 1988, §5: 67).

muove proprio dalla constatazione che una simile concezione *non ha riscontro* nella realtà della pratica antropologica: altrimenti detto, «non esiste un uso sociologico per la nozione di forma di vita» (Dei 1988, §5: 67). Se la teoria di Winch avesse corso effettivo, gli esiti sarebbero paradossali: dovremmo trovarci in un mondo popolato da gruppi umani piccolissimi, abbastanza distanti l'uno dall'altro da non entrare in nessun tipo di relazione o scambio. *Eppure*, le culture in cui viviamo e che gli antropologi si trovano a studiare hanno talvolta grandi dimensioni, sono articolate e diversificate al loro interno e, soprattutto, sono in continuo mutamento, anche in virtù del reciproco contatto (o competizione, o conflitto ecc.).

Troviamo una formulazione di che cosa sia il *relativismo*, quale è concepito da Gellner e quale egli lo imputa a Winch, in un passo di «Relativism and Universals», dal già citato *Rationality and Relativism* a cura di Hollis e Lukes:

> Relativism is basically a doctrine in the theory of knowledge: it asserts that there is no unique truth, no unique objective reality. What we naîvely suppose to be such is but the product – exclusively, or in some proportion, which varies with the particular form the relativism takes – of the cognitive apparatus of the individual, community, age or whatever. (…) then perhaps no sense attaches to speaking about a unique, absolute or objective truth, but only of a truth or reality relative to the unit or cognitive apparatus in question.[7] (Gellner 1982: 183)

Secondo Gellner, il relativismo di (attribuito a) Winch risulta confutato nella

---

7 *Il relativismo è fondamentalmente una dottrina della teoria della conoscenza: esso asserisce che non esiste un'unica verità, né un'unica realtà oggettiva. Ciò che ingenuamente supponiamo essere tale non è altro che il prodotto – esclusivo o in una certa proporzione, a seconda della forma particolare assunta dal relativismo – dell'apparato cognitivo dell'individuo, della comunità, dell'epoca o quant'altro. (…) allora forse non ha alcun senso parlare di una verità unica, assoluta od oggettiva, ma soltanto di una verità o realtà relative all'unità o apparato cognitivo in questione.* (tr. mia)

misura in cui le società e le culture, interagendo tra loro e mutando esse stesse, non possono poggiare unicamente su criteri *context-relative*. Ciò a cui vuole arrivare Gellner, invece, è la possibilità – per lo studioso di società così come per gli attori sociali – di *criticare* determinati usi, istituzioni, credenze sulla base di criteri in qualche modo *oggettivi*; se così non fosse, non si potrebbe dar conto dei mutamenti sociali né delle motivazioni che stanno alla base di essi, laddove, invece, non solo hanno luogo ma spesso implicano qualche sorta di *giudizio* intorno alla *correttezza* degli schemi alla base dell'ordine sociale dominante.

È utile leggere alcuni passi da «Concepts and Society»:

> Un eccesso di indulgenza nella carità contestuale ci impedisce di scorgere ciò che è meglio e ciò che è peggio nella vita delle società; ci impedisce di scorgere la possibilità che il mutamento sociale possa verificarsi sostituendo una dottrina od un'etica inconsistente con una migliore, oppure applicando con maggior coerenza entrambe. Ci rende ugualmente ciechi di fronte alla possibilità che il controllo sociale si esplichi tramite dottrine assurde, ambigue, incoerenti o inintelligibili. Nemmeno per un momento accetterei l'affermazione che non si verifichino mai né l'uno né l'altro caso: ed anche se così fosse, sarebbe lo stesso errato ricorrere ad un metodo che *a priori* esclude tali possibilità. (Gellner 1962, §15: 117)

La critica del paradigma della «carità contestuale»[8] non solo conduce Gellner a sostenere la possibilità di giudicare e criticare i concetti e le istituzioni sociali di culture diverse dalla nostra; essa lo porta a sostenere, con forza forse maggiore, la stessa necessità di una critica *interna* alle società nelle quali le scienze sociali (nonché la filosofia) vengono praticate:

8 L'«interpretazione contestuale», cui l'atteggiamento "caritatevole" del funzionalismo metodologico (cfr. *sotto*, n. 9) conduce, è paragonata da Gellner all'introduzione delle cosiddette «ipotesi *ad hoc*» nella scienza (cfr. *ibid.*, §19: 122-3); è qui visibile chiaramente il debito teorico verso Karl Popper.

> Nella filosofia e nel più generale clima intellettuale del nostro tempo ci sono forze considerevoli che sostengono quel funzionalismo[9] che rende sensata ogni cosa. In filosofia questa tendenza deriva dalla dottrina che identifica il *significato* con l'*uso*, ed esiste già un'opera per lo meno, scritta da un filosofo sulle scienze sociali in generale (Winch 1958), ove si elaborano (e si fanno valere) le conseguenze di tale dottrina. (…) Quanti ideologi trattano le *proprie* credenze con una tecnica simile a quella impiegata dagli antropologi per le popolazioni tribali! Per conto mio, non ritengo che nel regno dei concetti e delle dottrine possiamo dire che *tout comprendre c'est tout pardonner.* Al contrario, nelle scienze sociali in ogni caso, se perdoniamo troppo non comprendiamo nulla. La disposizione al *credo quia absurdum* è *anche* un fenomeno sociale, e noi ne dimentichiamo lo scopo ed il ruolo sociale se lo sovrainterpretiamo per renderlo una ulteriore forma di non-assurdità, sensato semplicemente in virtù del suo essere vitale. (*ibid.*, §18: 121)

Per finire:

> La mia protesta contro la carità interpretativa non si pone come scopo la rinascita di una teoria della «mentalità pre-logica primitiva». Al contrario, spero invece che saremo meno caritatevoli verso noi stessi. (*ibid.*, §20: 123)

È difficile non notare la curiosa convergenza tra l'istanza *valutativa* di Gellner, che afferma la necessità di scovare e giudicare le "assurdità" presenti in tutte le culture, e la carica *etica* che matura nel discorso di Winch sulla comprensione delle forme di vita diverse dalla nostra. Eppure, Gellner taccia Winch di relativismo, a causa della sua concezione radicalmente contestuale della realtà e della verità; e lo accusa, al contempo, di *etnocentrismo* – o perlomeno di "connivenza al male" (dove "male" può stare semplicemente per "sbagliato") –, nella misura in cui l'im-

9 Gellner usa qui «funzionalismo» ad indicare non tanto le teorie funzionaliste "forti" (quali quelle espresse da Durkheim o Beattie), quanto piuttosto un funzionalismo "metodologico", volto a ricercare il *senso* (e dunque la giustificazione) delle pratiche e delle credenze nel *ruolo* (funzione) che esse svolgono in seno alla società, contribuendo alla sua perpetuazione (cfr. *ibid.*, §§3-5: 92-98).

postazione winchiana precluderebbe la possibilità di una piena comprensione delle culture (una comprensione che non rifugga la possibilità di imbattersi in *vere* assurdità) e, parallelamente, non prenderebbe in considerazione la dimensione, per così dire, "evolutiva" (o comunque dinamica e conflittuale) delle società.

Sembra difficile rendere ragione di una simile convergenza di esiti a partire da impostazioni tanto divergenti; una possibile via di uscita – che mi permetto solo di congetturare – potrebbe consistere nel considerare se e quanto la prospettiva di Winch sulla comprensione *etica* delle altre culture preveda una forma di *valutazione*, che costituisce, di converso, il nodo dell'argomentazione di Gellner. Winch parla della ricerca antropologica come di un confronto «con nuove possibilità del bene e del male» (*UPS*, §2: 155); egli sostiene poi l'esistenza di «concetti limite» dell'esistenza umana (nascita, morte e relazioni sessuali), facendo riferimento alla "gestione culturale" dei quali dev'essere possibile mettere in relazione forme di vita anche radicalmente diverse l'una all'altra (*ibid.*: 155-160). Sulla questione del *se* e del *come* sia possibile in qualche modo una valutazione (comparativa?) delle diverse forme di vita si gioca una partita importante della questione del presunto relativismo di Winch.

3 Capra e cavoli

Nel paragrafo precedente[10] ho segnalato la vicinanza di Gellner ad alcune posizioni di Popper; anche Ian C. Jarvie è debitore al filosofo della scienza austriaco, partendo dal cui «razionalismo critico» giunge a fare del concetto di «società

10 §2, n. 8.

aperta» una pietra angolare della sua teoria della razionalità e del confronto con le altre culture. Le posizioni di Jarvie, assieme a quelle di altri autori – tra cui Joseph Agassi e lo stesso Gellner – costituiscono il terzo dei "fronti di attacco" all'interpretazione linguistica dei fatti sociali espressa da Winch; questo ultimo fronte può essere denominato «problema della disuguaglianza cognitiva» (cfr. Dei 1988, §5: 68-70).

Il "punto di sfondamento" – per restare nella metafora militare – consiste nell'affermazione che Winch, con una nozione di razionalità *context-relative*, non è in grado di rendere conto dei *diversi gradi* di comprensione e controllo sul mondo che caratterizzano le culture. Jarvie introduce un criterio minimo ed "empirico" (tale da poter essere verificato mediante l'osservazione delle società), ma nondimeno universale, di razionalità, che a suo avviso è in grado di spiegare l'esistenza dei dislivelli cognitivi; tale criterio consiste nella "capacità di apprendere dall'esperienza" (e in particolare dagli errori), ovvero nella "permeabilità" all'esperienza e alla critica. Vediamo schematicamente come egli arrivi a formulare una simile posizione, prendendo a riferimento il saggio «The Problem of the Rationality of Magic», scritto a quattro mani con Agassi (Jarvie-Agassi 1967).

Agassi e Jarvie partono dal "problema della magia", cioè dalla classica difficoltà di comprensione che le pratiche e le credenze magiche hanno posto agli antropologi fin dall'età vittoriana. Prendendo in esame le teorie di Frazer da una parte e di Beattie ed Evans-Pritchard dall'altra, essi provano a verificare se e in quale misura le rispettive soluzioni al "problema della magia" rispondano alla domanda (ritenuta decisiva dagli autori del saggio): «Perché persone razionali praticano la magia?» (cfr. *cit.*, §3: 196).

Mettendo l'una di fronte all'altra le impostazioni *intellettualista* (Frazer) e *sim-*

bolista (o funzionalista: Beattie ed Evans-Pritchard)[11], gli autori argomentano decisamente in favore della prima, non tanto per la sua capacità "risolutiva", per così dire, del problema posto dalla magia, quanto, piuttosto, per la *posizione* assegnata a quest'ultima nel quadro delle facoltà umane. La strategia *simbolista*, dal canto suo, consiste eminentemente nel tentativo di "liberare" i popoli dediti alla magia dalle "accuse" di *errore* e *falsa credenza* rivolte loro dagli evoluzionisti; per questi ultimi (e in primo luogo per Frazer), infatti, la magia va interpretata come una *credenza* intorno al mondo, la quale giustifica una serie di azioni volte a produrre determinati *effetti* nella natura. In questo, essa consiste in una disposizione verso la realtà analoga a quella della scienza (e difforme da quella della religione, che pure Frazer colloca, nella sua scala evolutiva degli atteggiamenti psicologici, a metà strada fra la prima e la seconda); purtroppo, la maggior parte delle credenze su cui si basa la magia sono *sbagliate*, per cui essa risulta essere *inefficace* – a detrimento della veridicità della visione magica del mondo.

L'argomentazione frazeriana si basa su un assunto forte, a cagione della stessa definizione di «intellettualismo»: che le azioni delle persone possano (e debbano) essere *spiegate* nei termini delle loro *credenze*; ovvero – come ci si potrebbe esprimere oggi – che un'azione razionale è basata (anche) «sui fini o scopi dell'attore, sulla sua conoscenza e sulle sue credenze attuali» (*ibid.*, §3: 197). I simbolisti, dal canto loro, non sembrano disposti ad accettare un simile assunto – ed è proprio dalla sua refutazione che muove la loro critica alla spiegazione che Frazer dà della magia come attività (in fondo) razionale (ma inficiata da errori). Ad un giudizio di razionalità basato sulle credenze/conoscenze degli individui e sull'accordo tra mezzi, fini e risultati, gli antropologi simbolisti (e in particolare Beattie) preferiscono una considerazione più ampia che tenga conto della *funzione* che le azioni

11 Su intellettualismo e simbolismo, cfr. *supra*, II, §5.1.

svolgono in seno alla società; tale funzione (che può consistere, ad esempio, nel favorire la coesione sociale, o nel gestire determinate relazioni conflittuali fra ruoli sociali tipici) costituisce, in ultima analisi, il *significato* (sociale) delle azioni. Questo, *indipendentemente* dal fatto che gli attori ne siano consapevoli o meno. Il carattere proprio del pensiero non-scientifico riguardo al mondo, secondo Beattie, è *simbolico*: esso *esprime* nozioni astratte, altrimenti inaccessibili, e le rende disponibili ai membri della società; ma il possesso di una nozione esplicita di quelle stesse nozioni non è richiesto perché esse siano operanti e svolgano la loro funzione vitale per il gruppo umano.

Per questa via, il simbolismo arriva a postulare una diversa teoria della razionalità; non si tratta tanto di chiedersi: «Perché persone (che riteniamo) razionali praticano la magia?», bensì: «Che *significato* ha la magia?» (oppure: «Che cosa significano gli atti magici»; cfr. *ibid.*, §4: 200). In questo modo, non è più necessario confrontarsi con gli intellettualisti sul loro stesso piano – chiedendosi cioè se davvero la pratica magica sia *sbagliata*, in quanto inficiata da errori –; il problema è spostato in modo che, in ultima analisi, si *rinuncia* ad un criterio forte di razionalità per recuperare alla "razionalità" gli atti altrimenti "fallimentari" (e arretrati) dei primitivi. La nuova "razionalità" di un'azione viene identificata con il suo essere dotata di un qualche significato sociale; nondimeno, restano razionali anche le azioni finalisticamente (e correttamente) orientate, ovvero razionali nel senso intellettualista.

In questo modo, però – fanno notare Jarvie ed Agassi –, si è eluso il "problema della magia": constatare che il «significato intenzionale» (presente alla coscienza dell'agente) possa non essere rilevante per il «significato oggettivo» (o sociale) di un'azione, non risponde affatto alla domanda circa la razionalità dell'*attore* stesso. Quando abbiamo a che fare con la magia, insomma, non possiamo limitarci

ad affermare (o a constatare) che essa svolge una qualche funzione (simbolica) per la società, e con ciò ridefinire in modo "largo" il concetto di razionalità; invece, non possiamo sottrarci al quesito più radicale che verte sul *come sia possibile* che un uomo *creda* che la magia sia *davvero* efficace – come quell'uomo mostra in effetti di fare. Il "tradimento" (o il fraintendimento), qui, è operato dal tentativo simbolista di "salvare" i selvaggi, più che dall'"accanimento" intellettualista nei loro confronti.

Una teoria della razionalità, secondo Jarvie, non deve fuggire di fronte al riscontro di errori cognitivi presso altri esseri umani – così come la scienza, nel metodo popperiano, deve contemplare la possibilità dell'errore (della falsificazione) come un tratto costitutivo del proprio stesso procedere. Riconoscere ad un gruppo umano la razionalità in virtù delle sue (seppur rudimentali) tecnologie e della sua capacità di sopravvivenza[12], mentre d'altro canto si giustifica la sua pratica magica (di primo acchito incomprensibile) con una teoria simbolista – così come fanno Beattie ed Evans-Pritchard –, non fa altro che introdurre una cesura arbitraria fra ciò che va giudicato (interpretato come) razionale e ciò che va recuperato nella sfera simbolica. Il risultato è che, volendo a tutti i costi salvare capra e cavoli, la nostra comprensione della razionalità non si è mossa di un millimetro: abbiamo *chiuso* a priori la possibilità di capire *perché* qualcuno pensa diversamente da noi – e, visibilmente, *sbaglia*.

L'ipotesi di Jarvie ed Agassi, in conclusione dell'articolo, consiste nel considerare la tecnologia (efficace) e la magia (fallace) in uso presso una stessa società

12 Fra i punti di partenza della teoria simbolista della razionalità sta proprio la constatazione che i popoli che praticano la magia sono, *allo stesso tempo*, perfettamente in grado di padroneggiare tecniche e conoscenze sul mondo di natura non difforme dalle nostre. Sulla base di ciò, i simbolisti si sentono in dovere di assumere la razionalità come tratto *complessivo* dei nativi, attribuendo ad una funzione espressiva il carattere apparentemente irrazionale della magia.

come un'*unica* modalità di rapporto con il mondo: ogni scissione dei due aspetti sarebbe arbitraria perché estranea alla cultura considerata. Il "problema della magia" può dunque essere riformulato così: «Sotto quali condizioni e in quale misura persone che sostengono delle inefficienti credenze magiche possono giungere a un atteggiamento critico nei loro confronti?». Questo è un problema che può essere risolto per via empirica: indagando quali *istituzioni* sono presenti in una società e verificando in quale misura esse favoriscano o scoraggino la messa in discussione delle credenze vigenti. Da questo punto di vista, è innegabile che l'apparato scientifico occidentale si pone in una posizione più avanzata (più «aperta») nella disposizione a riformulare le proprie teorie sulla realtà. D'altro canto, è solo in una prospettiva di questo tipo – e non in una "giustificante" quale è quella funzionalista – che è possibile chiedersi in che modo una società che pratica la magia possa uscire dalla sua «chiusura».

Riferite a Winch, le considerazioni esposte sopra portano al rifiuto della nozione di «forma di vita» come "dato" ultimo della ricerca sociale; nella prospettiva di Jarvie, infatti, una simile nozione equivarrebbe a negare in partenza la possibilità di giudicare del grado di «apertura» di una società, ovvero della sua razionalità nel senso che abbiamo visto. Se, cioè, non avesse senso parlare di sistemi di credenze irrazionali (perché, ad esempio, insensibili alla smentita dei fatti), allora tutti i complessi cognitivi si equivarrebbero e non si renderebbe conto della «disuguaglianza cognitiva» citata in apertura di paragrafo.

La critica di Jarvie è tanto più efficace in quanto non parte dalla necessità di affermare un criterio a priori (epistemologico o logico) di razionalità universalmente condivisa – opzione che, anzi, viene rifiutata –; in questo, Jarvie concorda con Winch e con la sua critica al realismo antropologico. Tuttavia, anche ammettendo che l'accesso alla "realtà" non sia univoco né che quello scientifico sia per

principio "più vero" degli altri, Jarvie invita a riconoscere come alcuni sistemi cognitivi (grazie alle istituzioni sociali che li sorreggono) siano più propensi di altri a *tenere conto* dell'inevitabile scarto fra la "realtà" vigente in un contesto pragmatico-concettuale e la sua controparte, per così dire, "residuale"[13].

Ciò che Winch non sembra essere in grado di ammettere, stando alle critiche esposte in quest'ultimo paragrafo, è l'idea di un *mondo* indipendente dalle forme di vita all'interno delle quali – e *seppure* solo al loro interno – ha senso parlare di "realtà", "razionalità" ecc. Se anche le argomentazioni winchiane possono dare, più di una volta, questa impressione, è forse da un'altra parte che bisogna guardare per comprendere appieno la posta in gioco del suo pensiero. La distinzione wittgensteiniana tra linguaggio e grammatica, sulla quale riposa gran parte della riflessione di Winch, non sembra dover condurre al *rifiuto* dell'idea stessa di un mondo indipendente. Piuttosto, essa mette in guardia rispetto alla *pretesa* di parlare di esso dall'*interno* di una determinata grammatica (o forma di vita); del resto, non è dato di parlarne se non in una condizione similmente condizionata.

In una considerazione del "gioco" tra la grammatica di una forma di vita e un "mondo" irriducibile ad essa, potrebbe essere trovata la "via di fuga" dalla risacca nella quale rischia di rimanere imprigionato il pensiero di Winch intorno alla diversità culturale. Diverse grammatiche sono espressione di diverse possibilità di "dare forma", per così dire, al mondo, alla vita, al linguaggio; solo al loro interno possono essere costruite le teorie sul mondo, la vita, il linguaggio, il che comporta l'insorgere delle difficoltà che Winch ha messo in luce, rispetto alla possibilità di confrontare tra loro società diverse. Tuttavia, con un concetto "residuale" del

---

13 Ritroviamo qui il concetto tipicamente popperiano secondo il quale l'approssimazione al mondo "per come esso è" non può avvenire che per "sottrazione", cioè attraverso la "collisione" delle teorie con gli esempi che le falsificano.

"mondo", come "spazio" delle possibilità di articolazione delle grammatiche, sarebbe forse possibile uscire dall'*impasse*. Il confronto tra le culture, allora, non avrebbe luogo tanto al livello delle teorie, o delle tecniche: un confronto a questo livello sarebbe possibile solo in virtù di quell'altro, a livello grammaticale – che non potrà giocoforza realizzarsi per via linguistica, concettuale o anche solo morale. Dovrà trattarsi, piuttosto, di "provare a cambiare gioco" – e vedere che cosa si è perso e che cosa si è guadagnato, se mi si passa l'espressione. In questo senso, la critica di Jarvie sembra andare decisamente a segno.

Conclusioni

In questo lavoro ho cercato di dare un resoconto delle posizioni espresse da Peter Winch su che cosa significhi «comprendere una società primitiva»; ho mostrato in che modo esse siano strettamente legate ad una precisa concezione dello statuto epistemologico delle scienze sociali, di connotazione anti-empiristica e facente riferimento alla filosofia del "secondo" Wittgenstein. Da quanto esposto emergono almeno due nuclei tematici significativi: da un lato, la forte valenza etica del discorso winchiano, che vede nell'incontro con «diverse concezioni del bene e del male» il senso primario della ricerca antropologica; dall'altro, la ridefinizione del concetto di razionalità in virtù di un approccio "linguistico" alle forme sociali e al rapporto con la "realtà" che esse esprimono.

Entrambi gli esiti teorici sono esposti all'accusa di relativismo: etico il primo, cognitivo-razionale il secondo. Nell'ultimo capitolo ho affrontato alcuni movimenti critici facenti leva eminentemente sul secondo aspetto; tuttavia, credo di aver indicato come una risposta di Winch a tali critiche implicherebbe una presa in considerazione anche del primo. Ripensare una teoria della razionalità che non eluda le osservazioni fatte, ad esempio, da Jarvie, deve tenere conto delle possibilità alternative nel dare un senso alla vita umana e nel "mettere in piedi" – se così si può dire – un apparato pratico-concettuale che permetta all'uomo di entrare in un rapporto migliore con il "mondo".

Non era questa la sede per discutere adeguatamente di questi nodi; bisognerebbe chiedersi, ad esempio, se le posizioni di Winch dispongano delle risorse per

sciogliersi o se, invece, non restino imprigionate in una visione linguistico-ermeneutica che non soddisfa chi avanza le critiche di relativismo. Ritengo che questo lavoro possa considerarsi riuscito se è stato in grado di mostrare le reciproche connessioni tra le tesi di Winch, i loro presupposti teorici e, in conclusione, le possibili direzioni di sviluppo.

Prima di chiudere, vorrei indicare un'ulteriore pista di studio, che le dimensioni ridotte di questa tesi hanno tenuto fuori. Un'analisi delle opere di Clifford Geertz potrebbe rivelare molti punti di contatto con le argomentazioni di Winch; potrebbe, di più, mostrare l'attività etnografica dell'antropologo statunitense come un primo, serio tentativo di rendere effettive, nella pratica di ricerca, le istanze del dibattito filosofico anti-empiristico sulle scienze sociali. La distinzione tra *thin* e *thick description* cui ho accennato (II, §4.1), così come l'aver portato l'attenzione su che cosa gli antropologi concretamente *fanno*[1] prima, durante e dopo la ricerca sul campo, sembrano porre Geertz in sintonia con l'intento winchiano (e wittgensteiniano) di attribuire il "primato" ai contesti pragmatici di vita sulle teorie che sorgono in essi.

Se l'antropologia, come impresa scientifica volta alla comprensione della diversità umana, abbia qualcosa da dire all'uomo stesso, e se la filosofia abbia qualcosa da dire all'antropologia, resta un punto critico attorno al quale l'opera di Winch e degli stessi antropologi non può che ruotare.

1 «(...) "Che cosa fa l'etnografo?": scrive.»; cfr. Geertz 1973, 1, IV: 29.

Bibliografia

Abbreviazioni

ISS Winch 1958

RF Wittgenstein 1953

UPS Winch 1964

Testi citati e di riferimento

Adami, Stefano-Marcucci, Massimiliano-Ricci, Stefano (a cura di)

1996 *Natura, mente cultura. Pensiero, realtà, storia, scienze naturali*, Milano, Franco Angeli

Baghramian, Maria

2004 *Relativism*, London-New York, Routledge

Beattie, John

1964 *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, London, Routledge (tr. it. *Uomini diversi da noi. Lineamenti di antropologia sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1972-2008)

Brandon, William P.

1982 «"Fact" and "Value" in the Thought of Peter Winch: Linguistic Analysis Broaches Metaphysical Questions», *Political Theory*, Vol. 10 No. 2 (May 1982): 215-244

Collingwood, Robin George

1946 *The Idea of History* (ed. Knox, T. M.), Oxford, Oxford University Press (tr. it. *Il concetto della storia*, Milano, Fabbri, 1966)

Crary, Alice-Read, Rupert (eds.)

2000 *The New Wittgenstein*, London, Routledge

Dei, Fabio

1988 «Streghe, antropologi e forme di vita. Peter sage e il dibattito sulla razionalità delle culture aliene», *Metamorfosi*, 7 (1988): 43-78

1996 «Altre culture, altre menti», in Adami-Marcucci-Ricci (a cura di) 1996

2009 «Chi ha paura del relativismo?», su unipi.it (http://omero.humnet.unipi.it/matdid/94/Chi%20ha%20paura%20del %20relativismo.doc)

Dei, Fabio-**Simonicca**, Alessandro

1990 «Introduzione. Razionalità e relativismo in antropologia», in Dei-Simonicca (a cura di) 1990: 13-88

Dei, Fabio-Simonicca, Alessandro (a cura di)

1990 *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, Milano, Franco Angeli (2ª ed. 2008)

Diamond, Cora

2000 «"What Time Is It on the Sun?" An Interview with Cora Diamond», *The Harvard Review of Philosophy*, No. VIII (2000): 69-81

2005 «Peter Winch on the Tractatus and the unity of Wittgenstein's philosophy», in Pichler-Säätelä (eds.) 2005: 133-163

D'Agostini, Franca-**Vassallo**, Nicla

2002 *Storia della filosofia analitica*, Torino, Einaudi

Durkheim, Émile

1893 *De la division du travail social*, Paris, Alcan (tr. it. *La divisione del lavoro sociale*, Roma, Newton Compton, 1977)

Evans-Pritchard, Edward E.

1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, London, Oxford University Press (tr. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Franco Angeli, 1976)

Frazer, James

1936 *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 12 voll., London, Macmillan (tr. it. dell'edizione ridotta: *Il Ramo d'oro*, Torino, Boringhieri, 1976)

Gellner, Ernest

1962 «Concepts and Society», *Transactions of the 5th World Congress of Sociology*, poi in Wilson (ed.) 1970: 18-49 (tr. it. «Concetti e società», in Dei-Simonicca 1990: 89-123)

1968 «The New Idealism: Cause and Meaning in the Social Sciences», in Lakatos-Musgrave 1968

1982 «Relativism and Universals», in Hollis-Lukes (eds.) 1982: 181-200

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books (tr. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1988-1998)

Giddens, Anthony

1976 *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, London, Hutchinson (2nd ed. Stanford, Stanford University Press, 1993)

Hollis, Martin

1967 «The Limits of Irrationality», *Archives Européennes de Sociologie*, 7: 265-71, poi in Wilson (ed.) 1970: 214-20 (tr. it. «I limiti dell'irrazionalità», in Dei-Simonicca (a cura di) 1990: 182-8)

1972 «Witchcraft and Winchcraft», *Philosophy of the Social Sciences*, 2: 89-103

1982 «The Social Destruction of Reality», in Hollis-Lukes (eds.) 1982: 67-86

Hollis, Martin-Lukes, Steven (eds.)
1982 *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell (Cambridge-MA, MIT Press, 1982-1997)

Hutchinson, Phil-Read, Rupert J.-Sharrock, Wes
2008 *There Is No Such Thing as a Social Science: In Defence of Peter Winch*, Farnham, Ashgate

Jarvie, Ian C.-Agassi, Joseph
1967 «The Problem of the Rationality of Magic», *British Journal of Sociology*, 18: 55-74, poi in Wilson (ed.) 1970: 172-93 (tr. it. «Il problema della razionalità della magia», in Dei-Simonicca (a cura di) 1990: 189-212)

Krausz, Michael (ed.)
1989 *Relativism. Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, University of Notre Dame Press

Kripke, Saul
1982 *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*, Oxford, Blackwell (tr. it. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Torino, Boringhieri, 1984)

Lakatos, Imre-Musgrave, Alan (eds.)
1968 *Problems in the philosophy of science*, Amsterdam, North-Holland

Lerner, Berel Dov
2002 *Rules, Magic and Instrumental Reason: A Critical Interpretation of Peter Winch's Philosophy of the Social Sciences*, London, Routledge

Lévy-Bruhl, Lucien
1922 *La mentalité primitive*, Paris, Alcan (tr. it. *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino, 1966)

Lewis, H.D. (ed.)

1976 *Contemporary British Philosophy*, 4th series, London, Routledge

Lukes, Steven

1982 «Relativism in its Place», in Hollis-Lukes (eds.) 1982: 261-305 (tr. it. «I limiti del relativismo», in Dei-Simonicca 1990: 261-306)

2000 «Different Cultures, Different Rationalities?», *History of the Human Sciences*, Vol. 13 No. 1 (2000): 3-18

Lyas, Colin

1999 *Peter Winch*, Teddington, Acumen

Malcom, Norman-Winch, Peter (eds.)

1993 *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, London, Routledge

Malinowski, Bronislaw

1922 *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London, Routledge e New York, Dutton (tr. it. *Argonauti del Pacifico occidentale*, Roma, Newton Compton, 1973)

Marconi, Diego

1987 *L'eredità di Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza

1999 *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri*, Torino, UTET

Mauss, Marcel

1923 «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *Année sociologique*, poi in *Oeuvres*, 3 voll., Paris, Editions du Minuit, 1968-69 (tr. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002)

Moore, G. E.

1939 *Proof of an External World*, «British Academy, Proceedings», v, 25 (1939): 273-300

Moravia, Sergio

1984 «Realismo epistemologico e universali della natura umana», *Paradigmi*, 5 (1984): 189-214

Pauw, J.C.

1993 «Peter Winch: The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy», in Snyman (ed.) 1993: 99-110

Perissinotto, Luigi

1997 *Wittgenstein. Una guida*, Milano, Feltrinelli (4ª ed. 2003)

2002 *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza

Pichler, Alois-Säätelä, Simo (eds.)

2005 *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*, Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen No. 17, Wittgenstein Archives at the University of Bergen (WAB)

Pizzi, Claudio

1988 «Tra Whorf e Kuhn. La tesi dell'incommensurabilità e il paradosso della varianza di significato», *Metamorfosi*, 7 (1988): 139-147

Read, Rupert

2004 «Peter Winch 1926-97», su www.uea.ac.uk (http://www.uea.ac.uk/~j339/Peter_Winch.htm)

Recchia Luciani, Francesca R.

1995 «Etica dei doveri e doveri dell'etica», introduzione a Winch 1989 (tr. it.)

2004 *Filosofia, scienze umane e razionalità. Peter Winch e il relativismo culturale*, Lecce, Pensa Multimedia

Rhees, Rush

1966 «The Philosophy of Wittgenstein», *Ratio*, No. 8 (1966): 180-93

Richter, Duncan

2005 «*Rules, magic, and instrumental reason: A critical interpretation of Peter Winch's philosophy of the social studies* by Berel Dov Lerner, Routledge, 2002», *Philosophia*, Vol. 32 No. 1-4 (May 2005): 435-441

Rossi, Pietro (a cura di)

1970 *Il concetto di cultura*, Torino, Einaudi

Ryle, Gilbert

1971 *Collected Papers*, London, Hutchinson

Schilbrack, Kevin

2009 «Rationality, Relativism, and Religion: A Reinterpretation of Peter Winch», *Sophia*, Vol. 48 No. 4 (Nov. 2009): 399-412

Schilbrack, Kevin (ed.)

2004 *Thinking Through Rituals: Philosophical Perspectives*, London-New York, Routledge

Simonicca, Alessandro

1988 «P. Winch o le aporie della comprensione. Tra metodo ermeneutico e trascendentalismo: la discussione con Apel, Habermas e Gadamer», *Metamorfosi*, 7 (1988): 79-137

Snyman, Johan J. (ed.)

1993 Conceptions of Social Inquiry, Pretoria, HSRC

Tylor, Edward B.

1871 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, London, Murray (tr. it. del primo capitolo in Pietro Rossi (a cura di), pp. 7-13)

Wilson, Bryan R. (ed.)

1970 *Rationality*, Oxford, Blackwell

Winch, Peter

1956 «Social Science», *The British Journal of Sociology*, Vol. 7 No. 1 (Mar. 1956): 18-33

1958 *The Idea of a Social Science and its Relations to* Philosophy [*ISS*] London, Routledge and Kegan Paul (tr. it. *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Milano, Il Saggiatore, 1972)

1964 «Understanding a Primitive Society» [*UPS*], *American Philosophical Quarterly*, Vol. 1 No. 4 (Oct. 1964): 307-24, poi in Wilson (ed.) 1970: 78-111 e in Winch 1972: 8-49 (tr. it. «Comprendere una società primitiva», *Metamorfosi*, 7, 1988: 7-42, poi in Dei-Simonicca (a cura di) 1990: 124-160)

1969 «Introduction: The Unity of Wittgenstein's Philosophy», in Winch (ed.) 1969: 1-19

1972 *Ethics and Action*, London, Routledge and Kegan Paul

1976 «Language, Belief and Relativism», in Lewis (ed.) 1976: 322-37, poi in Winch 1987: 194-207

1987 *Trying to Make Sense*, Oxford, Blackwell

1989 *Simone Weil: «The Just Balance»*, Cambridge, Cambridge University Press (tr. it. *Simone Weil. «La giusta bilancia»*, Bari, Palomar, 1995)

1993 «Discussion of Malcom's Essay», in Malcom-Winch (ed.) 1993

Winch, Peter (ed.)

1969 *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, London, Routledge

Wittgenstein, Ludwig

1922 *Tractatus logico-philosophicus*, London, Kegan, poi London, Routledge, 1961 (tr. it. Torino, Einaudi, 1964-1998)

1953 *Philosophische Untersuchungen* [*RF*], Oxford, Blackwell (tr. it. *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967-1999)

1967 «Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"», a cura di R. Rhees, *Synthese*, XVII: 233-253 (tr. it. *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975)

1969 *On Certainty* (eds. Anscombe, G.E.M.-von Wright, G.H.), Oxford, Blackwell (tr. it. *Della certezza*, Torino, Einaudi, 1978)

1980 *Culture and Value* (eds. Wright, G.H.-Nyman, H.), Oxford, Blackwell